

جامعة بيروت العربية
كلية الآداب
قسم الفلسفة والاجتماع
السنة الأولى
١٩٨٥ ~ ١٩٨٦

محاضرات في المقدمات الفلسفية (المذاهب)

دكتور

ماه عبيد القادر محمد

رئيس قسم الفلسفة والاجتماع
كلية الآداب - جامعة بيروت العربية

الجزء الأول

دار المعرفة الجامعية
٢٠ شارع سويسرا - الإسكندرية

محاضرات في
المقدمات الفلسفية
(المذاهب)

دكتور

ماهر عبد القادر محمد
رئيس قسم الفلسفة والاجتماع
كلية الآداب - جامعة بعلبك - البقعة

الجزء الأول

دار المعرفة الجامعية
١٠ شارع سوريا - إكسبوة

الفصل الأول

الذاهب المختلفة في نظرية المعرفة

القسم الأول

بحث الاستولوجيا

تتناول موضوعات هذه الدراسة المذاهب المختلفة في بحث الاستولوجيا ،
ومعيار هذه المذاهب عشم صلة بحث الاستولوجيا اصلا بال لغة ، وبعد ذلك نعرض
للمذاهب الانطولوجية المختلفة ، حيث نتناول مذاهب الفلاسفة والانتقادات التي يمكن
أن توجه لكل منها ، هذا في القسم الأول .

أما القسم الثاني من هذه الدراسة فيتناول بعض موضوعات من فلسفة العلوم ونظرية
المعرفة وعلى اعتبار أنها تدخل مباشرة في اثار بحث الاكسيولوجيا .

* * *

تعتبر مشكلة أصل المعرفة ومصدرها من المشكلات الرئيسية التي تهتم بها نظرية المعرفة بصفة عامة ، وازا* هذه المشكلة نجد أنفسنا أمام تيارات فلسفية مختلفة ، وهنا تصبح مسألة اختيار أحد التيارات بالذات كمدخل لمناقشة الموضوع مسألة صعبة الى حد كبير ، الا أنه يمكننا القول : اننا اذا تناولنا المسألة من حيث اعتبار المعرفة في حشد ذاتها موجودنا اننا بازا* تيارين هما : (١) التيار الذي ينكر أصلا إمكان قيام معرفة مهما كانت ، (٢) التيار الذي يوقن بأنه بالإمكان قيام معرفة ، أو يعتقد في المعرفة أصلا أما التيار الأول فهو ما نطلق عليه المذهب الشكّي ، وأما التيار الثاني فهو ما يعرف عادة بالمذهب الدجاطيقية أو الاعتقادية ، وهين هذين التيارين توجد مواقف أخرى وسط .

وأما اذا بحثنا المسألة من زاوية المذاهب التي تبحث في المعرفة أصلا لوجدنا أنها متعددة : لدينا المذهب العقلي ، والمذهب التجريبي ، والمذهب النقسدي كذهب وسط بين العقلي والتجريبية . ولدينا أيضا المذهب الوضعي والمذهب الواقعي والمذهب البرجساي ومذهب المظاهر ، والمذهب الشكّي ومذهب اليقين .

ونرى أنه من الأفضل أن نبدأ حديثنا عن المذاهب المختلفة في نظرية المعرفة بالمذهب الذي ينكر إمكان قيام المعرفة أصلا وهو المذهب الشكّي .

أولا- مذهب الشك :

تعدو الارهاصات الأولى لمذهب الشك في تاريخ الفلسفة وكأنها راجعة لأكستوفان ذلك الفيلسوف اليوناني القديم ، الا أن مذهب الشك لم تتضح أبعاده الا بمغسل أبحاث الايلمين من جانب ، أو أفكار هيراقليطى من جانب آخر . كذلك فان المسألة تتضح لدى السلطانية بصورة أكبر ، فقد كانوا من أنصار الشك وأتباعه . كذلك يسدو

أن سقراط عرف قدرا من الشك ، فقد كان يسعى دائما للوصول الى الحقيقة ، وقد ذهب بعض الكتاب الى أن هناك بعض الصور الأقل وضوحا — من الشك — عند أفلاطون .
كذلك تبدو مظاهر الشك بصورة أكبر عند فلاسفة الأكاديمية الجديدة ، يبلغ مذهب الشك ذروته عند بيرو وأنا سيدا موس وسكتوس أجيريقيوس .

وبصفة عامة فإن أنصار مذهب الشك حاربوا الاعتقاد في المعرفة التي تأتي عن طريق الحس أو عن طريق العقل أو عن طريقها معا ، فحسبها يذهبون لا يوشق بالبراهين التي تقدمها المعرفة العقلية أو المعرفة الحسية .

ولقد كان من الطبيعي أن تظهر مذهب الشك على فترات مختلفة من تاريخ الفلسفة ، فكما ظهرت في الفلسفات اليونانية القديمة ، ظهرت أيضا بصورة مشابهة في بعض فلسفات القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر .

وأنصار مذهب الشك يذهبون بأن العلم ليس مقدورا للإنسان أن يتوصل اليه ، وهم بإزاء هذا الرأي يضعون أدلة متعددة وهذه الأدلة يمكن تناولها من حيث اعتبارهم مدرستين : الأولى مدرسة الشك النسبي ، والثانية مدرسة الشك الذاتي .

(١) مدرسة الشك النسبي : يستند أنصار هذه المدرسة الى دليلين لتأييد موقفهم هما :

الدليل الأول :

إن العلم كله نسبي بمعنى أنه رهن ظروف خاصة قضت الصدقة البحثية أن نحصل عليها ، فإذا قيل فيه أنه صحيح فصحته بالنسبة الى زمان أو مكان أو ظروف أحاطت به .

الدليل الثاني :

إن فصل الإدراك نفسه يجب أن يكون نسبيا ، لأنه تقتضى نسبة بين عقل مدرك

وموضوع يدرك . ومعنى هذا أننا لا ندرك شيئاً مطلقاً على ما هو عليه في الواقع ،
أى لا ندرك شيئاً مستقلاً تام الاستقلال عن جميع علاقاته بنا .

(٢) بدوثة الشك الذاتي :

وأنصارها يبالغون في تصوير الدور الذي يؤديه العقل الإنسانى في كمب العلم ،
وليس لائى علم من نظريهم قيمة الا بالاضافة الى الفرد الذى يحمله ، لأن صحته أو خطأه
هما بالنسبة اليه هو . وهم يؤيدون موقفهم بدليلين .

الدليل الأول :

انهم يطالبون بالنظر في استدلالاتنا واستنتاجاتنا لتبين مدى مجزنا بالعقل ،
أو ضرورة عجزها عن الاتضاع . أى كل دليل يستند الى قضايا مسلم بصحتها كما يستند
بأدلة أخرى مفروضة صدقها أيضاً ، ولكن هذه الأدلة نفسها تستند الى أخرى وهكذا .
وسمما عددنا من الحلقات في سلسلة الاستدلال غفانا نستطيع دالما أن نخفف حلقة
جديدة . فاما أن يذهب الأمر الى غير نهاية ، أو نقف عند حلقة من حلقات الاستدلال
التي سنأورها ولكن يبقى الشك في صحة هذه الحلقة وهدا في ابطال صحة السلسلة
الاستدلالية كلها .

الدليل الثاني :

يقولون انه ما من قضية الا ويمكن معارضتها ومقاومتها بمثلها . الا أن هذه تتجه
لوقت الشك ذاته ، ولتستد ليلاه . جديدا على صحة مذهب الشك .

في الواقع ان مذهب الشك لا يستقيم الا بالانكار التام لحق العقل في اصبدا
أى حكم من الأحكام ، حتى الحكم بأننا لانستطيع أن نجعل شيئاً على سبيل اليقين ، فان
هذا الحكم أحد أحكام العقل . ويجب بموجب مذهب الشك نفسه أن يوضع موضع الشك .

وهو أيضا دعوى لا يمكن البرهنة على صحتها ، على حد قول الشكاك ، لأنهم ينكرون
امكان البرهنة على أى دعوى من الدعاوى ، فذهب الشك أن مذهب يناقض نفسه .
ولكن هذا لا يتعارض مع ما لمنهج الشك من قيمة فى جميع البحوث العقلية والعلمية ،
وهى الميزة التى يمتاز بها على مذهب اليقين .

ان كثيرا من الأفكار التى تهدو لنا ملاحظات التى نلاحظها لا ترقى أبدا
الى مستوى النظريات العلمية لدخولها من القيمة العلمية الثابتة وحاجتها الى التأسيس
العام ، ولهذا كان الشك الأكاديمى كما ساء هيوم ضرورة لازمة لكل بحث علمى ، لأنه
يبحث على تقليب الأمور على جميع وجوهها وتكرار النظر فيها ومواصلة اختبارها . وبهذا
المعنى فقط يصبح الشك جزءا لا غنى عنه فى اعداد العلماء .

وهناك مسألة أخرى يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب ، وهى الفرق
بين ادعاء صدق قضية ادعاء نظريا ، والحكم بصدقها استنادا الى باعث علمى . فان
حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك ، توضح لنا أنه ما من قضية
من القضايا النظرية الا وهى عرضة للشك ، وأن العوامل التى تدفعنا الى تصديق أية
قضية انما يجب البحث عنها فى حياتنا العملية .

ثانيا - مذاهب اليقين :

هناك أكثر من مذهب لليقين ، ولهذا السبب أدرجناها جميعا تحت العنوان
" مذاهب اليقين " . وهذه المذاهب هى فى حقيقتها مذاهب اعتقادية أو دجماطيقية
تعتقد فى إمكان قيام المعرفة ، إلا أن لكل مذهب من هذه المذاهب طريقته الخاصة فى
التبرير عن كيفية الوصول الى المعرفة ، والأدوات التى تستخدم للتثبت من حقيقة
الأشياء . وقد يبدو من المناسب إمكان أن نتناول هذه المذاهب بحسب أسبقيتها
التاريخية .

١ - المذهب العقلي :

ما نفيه من تسمية المذهب العقلي يتشمل في أن الفلاسفة الذين يتبعون هذا المذهب يعتمدون على العقل أساساً في المعرفة ، والواقع أن كلمة لوجوس اليونانية تعني الاستدلال والكلام المنطوق . ويبدو أن اليونانيين لم يجهزوا في بداية الأمر بين اللغة والفكر . فعلى سبيل المثال نحن نلاحظ أن أفلاطون كان يعرف الفسفر بأنه محادثة النفس مع نفسها ، إلا أننا نستطيع أن ندرك من هذه الواقعة ذاتها أن أفلاطون كان على دراية بالتمييزات بين الكلمة المنطوقة والفكر .

ولقد استخدم هيراقليطس أيضاً لوجوس ، إلا أن استخدامه كان بعيداً للغاية عما يمكن أن نسميه بالعقل ، ذلك لأن أفعاله تتعارض مع ما يفعله العقل عادة ، ومع هذا فإن ما نستمتع إليه عندما يتحدث هيراقليطس هو صوت العقل كشيء معارض للاحساس والواقع .

وربما كان الفلاسفة الإليون المعارضون لهيراقليطس أقل منه شوقاً في الحواسر ، فلقد اعتقدوا في وجود شيء واحد لاغير ، أنه الكامل ، الكامل الاستدارة الذي يفكر ويفكر فيه في نفس الوقت ، ومعنى من المعاني يمكن القول بأن أفلاطون كان خليفة الإيليين من وجهين : الأول يتشمل في تأكيد البرهان ، أي المنطق ، والثاني في فكرته القائلة بإمكان اعتناء العقل باللاتقييد . كذلك اعتقد أفلاطون في إمكان إدراك طبيعة العقل في سهولة ويسر بعد الرجوع إلى الرياضة . ولهذا السبب اعتبر العقل مساوياً للحساب الرياضي .

ومع مرور الوقت حدثت تطورات ، إذ ظهر فارق بين القطنة أو الفهم والعقل ، وحدث تغيير في استعمال هذه الكلمات . ففي العصور الوسطى كان العقل يعنى ملكة الاستدلال بمعنى الانتقال من المقدمات إلى النتائج . بينما كانت القطنة

تعنى ملكة ادراك الحدود المختلفة، وكان معناها قريبا من كلمة حدس . وعند كانبط انتمست هذه المعاني . فالفهم عند كانبط هو ملكة الاستدلال ، وهو يعتمد على التصورات التي أطلق عليها كانبط المقولات ، وينتقل من المشروط الى الشرط في عملية لا تنتهى . أما العقل فيعد أسمى ملكة في الذهن ، وبواسطته يمكن الجمع بين أكبر قدر من الأفكار ، وبواسطته تنتقل أيضا الى الأفكار الميتافيزيقية .

وما حدث في الفلسفة الألمانية بعد كانبط اتجه الى محاولة اظهار تفوق العقل على الفهم ، ومراجعة المعاني التي جاء بها كانبط لبيان امكان احاطتها بالحقائق الميتافيزيقية بواسطة العقل . وعند هيجل يعتبر العقل أساسا ملكة خاصة بالكل . أما الفهم فيعجز بسبب اقتضاره على الجزئيات فوذا وصف هيجل الفهم بأنه وحى تعس .

من هنا يمكننا أن نلاحظ حدوث انعكاس في معنى هذه المصطلحات إذ أصبح معناها عند كانبط وأتباعه مختلفا عن معناها بعد القرون الوسطى حتى جاء كانبط .

ولكن ماهي نظريات أنصار المذهب العقلي الذين يمكن القول أنهم أنصار دجماطيقية العقل ؟

أ- في الفلسفة القديمة :

كان بارمنيدس أول فيلسوف نظر الى العقل نظرة دجماطيقية ، فلقد اعتقد بأنه لا يوجد أى اختلاف بين الكينونة وفكرة الكينونة ، وأن الوجود هو كل ما ليس بوجود . ومن الواضح أن هذه النظرية تعتمد على تصور الوحدة ، ووفقا لما ذكره بارمنيدس لا يوجد اختلاف بين الكلام والتفكير ، كما أننا لا نستطيع أن نفكر الا في

الأشياء الموجودة ، ومن ثم فإن كل ما نفكر فيه أو نتحدث عنه كائن موهبته
المعارف وضع بارمنيدس أساس العقلانية عند ما أدرك أن الحقيقة والوجود والفكر
شيء واحد .

ومن جانب آخر نجد أن انكسافوراس قد ذهب إلى القول ببدأ الشبهه
يدرك الشبهه كما ذهب فيثاغورث إلى أن الأشياء الحقيقية هي الأعداد . وقد
اعتبر هذا الرأي وذلك بشابه تقدم في موقف النظرية العقلية .

وتأثرت نظرية أفلاطون في المعرفة بفكرة الشبهه يدرك الشبهه فالنفس
تعرف المثل لأنها كثيرة القرابة منها مولأنها بسيطة . وكذلك اعتد أفلاطون
على تأكيد سقراط لوحدة الفضيلة وقوله أن الفضيلة علم ، وبين في محاوراته
الأولى أننا لن نستطيع تعريف أية فضيلة معينة إلا إذا حددنا أولاً معنى الخير
ومعرفة الخير تدل على الفضيلة والحكمة معا . كل هذه المحاورات قصد منها إثبات
خطأ السفسطائيين عند ما غشوا على فكرة وجود حقائق مستقلة عن الإنسان . وقد
أكمل هذا الموقف في محاورة تيتياتوس فقد بين فيها أفلاطون الاختلاف بين
المعلم والاحساس ، وبين أن الاحساس نحبي . وفي محاورة مينون عبر أفلاطون
في وضوح عن الاختلاف بين الظن الذي يتصف دائما بتغييره وعدم اعتماده على
أسس عقلية وبين المعلم الذي يعتمد دائما على العقل والعلمية . ولقد اعتقد
أفلاطون أن أحكامنا الخاصة بالأشياء يمكن أن تنهج مراتب مختلفة مواد في مرتبة
ليست الحكم وإنما الوهم والاعتقاد ثم تنجي بعد ذلك مرتبة المعرفة العلمية
التي تعد أكثر اقناعا لنا بسبب اتصافها باليقين وإمكان بوهنتها . ومع هذا فإن
هذا النوع من المعرفة يتصف بالجزئية لأنه يعتمد على فروض . ولعلنا أن نتابع
معمودنا حتى نصل أولاً إلى التوحيد بين كل الأحكام العلمية ثم إلى المرحلة
التي تلحق فيها الفروض . وفي هذه المرحلة نلتقي بعلم كل أسس من كل علم

وأعلى منه لا يهتدى إليه بواسطة الاستدلال ، ولكن يهتدى إليه بالرؤية أو الحدس .

إن الشك كما يقررها أفلاطون على الرغم من استقلالها عن المحسوسات تعتبر من وجوبها ، فطابع المعرفة الانسانية يتشكّل في قدرة المحسوسات على استحضار أشياء في العقل مستقلة عن الاحساس . وهكذا أمكن لأفلاطون التمييز عن معارضته لنظرية المسقطيين القائلة بأن الإنسان يقيا من كل الأشياء . وكما رفض أفلاطون تجريبية المسقطيين رفض أيضا نزعتهم البرجماتية . إذ ثمة اختلاف بين النفع الحقيقي وما يبدو لنا نافعاً . ونحن إذا قلنا أن الممارسة نافعة فأننا لا نعني القول بأنه من المفيد لنا أن نؤمن بأن الممارسة نافعة . فالحقيقة تنسحب الى واقع . تختلف عن الواقع الذي تنتسب إليه الأشياء . النافعة "فوق عالم الوقائع" وفي مرتبة أعلى منه يوجد عالم من الحقائق الثابتة . وقد أكد أفلاطون وجود هذا العالم في محاورته فيدوت وفي كتاب الجمهورية . وعالم الحس لا يهتد على محاكاة ناضجة لعالم الشك .

وعلى الرغم من أن الخير الكلي موضوعي ويعتبر الأساس لكل موضوعية ، إلا أنه لا يمكن ادراكه الا بواسطة العقل الانساني . وكل فكرة في الحسق ينهض أن تدرك بواسطة العقل . ولقد بين أفلاطون في محاورته تينثاتوس أن هذا الادراك هو ادراك فعال تنشط فيه الروح اعتمادا على ذاتها . ومن عالم النفس تصادف في سائر الانحاء تلامعات ومقارنات ، فالنفس هي التي تخلق الوجود وهي التي تخلق القيم . كذلك أدرك أفلاطون أن الحقيقة ينهض أن تعرف بأنها مطابقة بين أفكارنا والواقع .

أما إذا انتقلنا الى أرسطو فأننا نجد ، ينزع الى التجريبية بصورة أكثر من

أفلاطون موزع أنه تأثر بجد الشبيه يدرك الشبيه ، إلا أنه ميز بين نوعين من العقل هما : العقل الفعال والعقل المنفصل . أما العقل الفعال فهو واحد في جميع الأفراد وهو لا يولد معنا مولدته يحى لنا من الخارج من عالم علوى هو أما العقل المنفصل فانه بالضرورة يتأثر بكل أنواع المثيرات الآتية من العالم المسمى الخارجى ، فهو أساسا نوع من الهوى أو القوة التى تنطبع عليها صور الأشياء . ومن ثم تتحول الى صورة .

وقد أدخل الرواقيون فيها بعد عنصرًا جديدًا فى نظرية المعرفة هو ما يعرف بالارادة ، إذ قالوا أن كل حكم يتطلب برهانًا وهذا البرهان يحتد على قدرتنا على الاختيار .

ب - فى الفلسفة الحديثة :

فى الفلسفة الحديثة استعمل ديكارت الفكرة كصطلح مرادف لكل ما يستطيع العقل ادراكه مباشرة ، واعتقد أن معيار الحقيقة هو الوضوح والتميز ، وأنه لا يمكن ادراك الأفكار الواضحة المتميزة التى تتألف منها الحقيقة اعتمادا على المشاهدة البسيطة للعالم الخارجى . وحتى تعرف موقف ديكارت من العقل علينا أن نطالع بعض أفكاره عن المنهج والعلوم السائدة فى عصره ثم عن نظريته الحقيقية الى الفلسفة .

وجد ديكارت أن طريقة دراسة العلوم فى عصره لا تلتزم بالمنهج الدقيق الذى يحقق تقدمها ، ولهذا ذهب الى أنه ليست تجد بنا الدراسات التى لا نكتب منها إلا آراء محتملة ، والجهل التام خير من المعرفة المزعومة المضطربة ، ولا يكون العلم علما إلا اذا كان يقينيا ، ذلك أن العلم فى أدق معانيه يعنى الهداية واليقين ، لا التخمين والظن ، والعلم الرياضى وفق رأى ديكارت هو

النموذج الأمثل للهداية ، ومن ثم فإن المنهج المطلوب هو المنهج الرياضى لأنه يهديننا الى كيف يفكر المشتغلين بالعلوم الرياضية . كذلك فإن نجلاح الرياضية وتقدمها على غيرها نشأ من أن موضوعات هذه العلوم بسيطة ، وأن العقل قد استمدّها من ذاته لا من التجربة الخارجية ، يقول ديكارت : لم أجد صلة فى أن أبحث عن أى الأشياء ينهى البدن بها ، لأننى كنت أعرف من قبل أن بدنا يكون بأبسط الأشياء ، وأيسرها حرقة ، وإذا رأيت من يومن جميع من سبقوا فى طلب الحقيقة فى العلوم اننا استطاع أصحاب الرياضة وحدهم أن يجدوا براهين يقينية بديهية ، لم أشك فى أن بحوثهم كانت جارية على ذلك المنهج نفسه ، وحين يتعلم الفيلسوف الرياضيات ، فإن أهمية ذلك ترجع الى ضرورة تمهيد ذهنه وتدريجه على مناهج وطرق ينهى أن تشمل أكبر نطاق من العلوم لتحقيق أكبر فائدة ، ولذلك فإن ديكارت اعتبر الرياضيات نتيجة للمنهج وليست بالمنهج ذاته ، وهذا ما جعله يطلب اليها تشييد معارفه على أساس النموذج الرياضى ، حتى يمكن تحقيق المنهج الكلى الشامل ، يقول ديكارت : ليست العلوم جميعا الا العقل البشرى الذى يبقى دائما بحدوده ، مهما تتنوع الموضوعات التى يحسها ، دون أن يغير ذلك الاختلاف من طبيعته .

وإذا ماألنا أنفسنا : ما الذى حدا بديكارت لأن يتخذ من العلمس الرياضى نموذجا له ؟ كانت اجابتنا على الفور : الهداية والحدس .

أ- الهداية :

ان الرياضيات تعتمد على الهداية المثلة فى كون معانيها بديهية وأن هذه المعانى انما تتحمل أو تنتظم وفق ترتيب معين ، فالمعانى الرياضية كما هو يومن تتمس بكونها واضحة ومتميزة ما يضى عليها صفة الهداية ، وهذه

المعاني تنتظم وفق ما نسميه أو نطلق عليه النسق الاستنباطي .وهنا لا بد أن نلطفن إلى أن ديكارت لا يمتنع بهذا النسق ما سبق أن قدمه لنا أرسطو في نظريته القياسية ، فالأهمية لا تصاد على تقدم المعرفة بقدر ما تؤدي إلى اعادة حركة الذهن . والاستنباط الرياضي كما يراء ديكارت هو ما قدمه لنا في هندسته التحليلية ، هو استنباط يبدأ حركته بديهيات وسلبيات وشمسية ولا مصوغات . ويتدرج منها جميعا لفدة وضوح معانيها إلى البرهان الذي يكتسب وضوحه أيضا من المقدمات الهديفية التي بدأ بها .

ب - الحدس :

الحدس عند ديكارت له أهميته في اطار المنهج والفلسفة معا ، إذ أن الحدس الديكارتي يعتبر بمثابة رؤية عقلية مباشرة ، ومن طريق هذه الرؤية يستطيع العقل أن يدرك الحقائق ، وأهم ما يميز الرؤية العقلية المباشرة التي يتحدث عنها ديكارت والتي تتميز حدسه هو أنها واضحة ومتميزة تماما ، مما يؤدي إلى زوال الغمك مسمن النفس ، يقول ديكارت : " أنى اعنى بالحدس " الفكرة المباشرة التي تقوم في ذهن خالص تنبع منصدر من نور العقل وحده " ، وبهذا المعنى فإن الحدس يختلف أشد الاختلاف عن الاستنباط الذي لا يتم بشأه في زمان واحد ، ولكنه يتطلب حركة من حركات الذهن ، إذ يستتج من شئ شيئا آخر .

وتتشكل فائدة الحدس عند ديكارت في عدة جوانب : فمن جانب نجد أنه بالحدس وحده يمكن لكل منا أن يعلم أنه موجود بالضرورة لأنه يفكر ، ومن جانب آخر يستطيع الانسان أن يعلم حقائق أخرى كثيرة قد تغوتنا معرفتها نظرا لمساظنتها . ولهذا السبب فإن الحدس الديكارتي يعتبر بمثابة النور القطري . ومن جانب ثالث فإن الحدس يتناول حقائق لا نهل لنا بالمشك فيها ، وأخيرا فأنه

يتناول الطبائع البسيطة التي تعتبر بمثابة الخواص الطبيعية المجردة التي تدرك بالذهن ادراكا مباشرا ، ويمكن أن يستخلص منها كل الطبائع الأخرى .

والآن تبدو بنا حاجة إلى معرفة القواعد التي ضمنها ديكارت منهجه ، ذلك أنه من عنوان مؤلفه " مقال من المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فسي العلوم " نتبين على الفور أن هناك شبه مجموعة من القواعد أراد ديكارت أن يثبتها حتى يتجنب العقل الوقوع في الأخطاء ، فما هي إذن هذه القواعد ؟

قواعد المنهج :

من الواضح أن ما يعنيه ديكارت بالمنهج يتشمل في التوصل لمجموعة قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع ادراكها بغير أن تضيق في جهود غورنا فاعية ، بل وهي تزيد في ما للنفس من علم بالتدرج ، فكلما اتجهنا نحو البساطة واقتصرنا في نشاطنا الملمس على النور الفطري ، كان وصولنا للحقيقة أسهل وأيسر ، ذلك لأن النفس كما يرى ديكارت ، تشتمل على شيء إلهي أودعت فيه البذور الأولى للأفكار النافعة ، وإذا أثقلت هذه البذور بالدوريات المعقدة ، لم يكن منها الا ثمرات لا يرجى منها نفع دائم . من أجل هذا ذهب ديكارت إلى أنه شاهد أن تعسدد القوانين في الدولة كثيرا ما يهوى ، المعاذير للقائس ، ونتيجة لهذا فقد حدد ديكارت أربعة قواعد أساسية إذا استمكننا بها في بحوثنا النظرية أمكن احراز تقدم حقيقي في العلوم ، وهذه القواعد هي :

القاعدة الأولى :

وهي تلك القاعدة المعروفة بقاعدة اليقين وتنص على " ألا أقبل شيئا عسلى أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك : بمعنى أن أتجنب بحماية التهور والسبق

الى الحكم قبل النظره والا ادخل في أحكامى الا ما يتشمل أمام عقلى فى جـسـلا^١
وتميزه بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك^٢ .

فى هذه القاعدة وردت بعض المواضع التى ركز عليها ديكارت حين وضع
قاعدته وهذه المواضع جدية أن نتوقف عندها قليلا^٣ وهى : التبوير ، جـسـلا ،
اشتقاق الحكم ، تـيـمـز . فما هو معنى هذه المصطلحات عند ديكارت :

أما فكرة التبوير وفكرة اشتقاق الحكم فيشير اليها الدكتور شان أمون بقوله :
التبوير " هو عبارة عن اطلاق حكم ما من غير ثبوت " أى قبل أن يصل بالذهن
الى بدهاه تامة ثم الحكم السابق وهو الحكم الذى لا يقوم على تبوير وروية^٤
ويظل عالقا بفكرنا منذ اطلاقه على الاشياء فى عهد طفولتنا " على حين أن :
الضمير يشير الى أصل الفكرة بقوله " ان القديم توماس الاكوين سبق ديكارت
الى هذا المعنى فى علم الأخلاق فقال عنه انه بذيلة تقابل فضيلة السـتـوى
والصورة التى هى تابعة للفضيلة الحزم . وعلى ذلك يكون التبوير عند القديم
توماس من عيوب الإرادة وعند ديكارت من عيوب العقل .

وأما مصطلح الجـسـلا^٥ أو الوضوح الذى يقدمه ديكارت فيشير الى الاثـمـر
الذى يحدثه ادراك تلك الفكرة نفسها اذراكا مباشرا حين تكون ماثلة بالذهن
مباشرة .

وأما التميز فهو فكرة تشير الى اشتغالها على كل العناصر التى تخصها
وعند اشتغالها على أى عنصر لا يخصها .

القاعدة الثانية :

وهي ما يعرف بقاعدة التحليل التي يقدم ديكرت نصها على الوجه التالي
 " أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر
 استطاع ، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجه " .

المعضلات التي يشير إليها ديكرت هنا هي الأفكار أو المشكلات المعقدة
 إلى أفكار بسيطة ، أو إلى الوحدات أو العناصر الأولى التي يتسنى إدراكها
 بالحدس . ولهذا السبب أطلق ديكرت على هذه القاعدة التحليل الذي يعنى
 وفقاً للتدرج من المعقد إلى البسيط ، أو من الكل إلى أجزائه . ويذهب ديكرت
 إلى أن كل ما في المعقد من أشياء لا نستطيع أن نتبينها لتسايقها ، نجده في
 العناصر البسيطة التي انتهينا إليها بعد التحليل . فكان التحليل من وجهة
 نظر ديكرت لا يد وأن يرشدنا إلى الطابع البسيطة التي لانراها في الكل المركب .

القاعدة الثالثة :

وهي قاعدة التأليف التي يقول فيها ديكرت " أن أصور أفكارى بنظام ،
 بادئاً بالبسيط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة
 أكثرها تركيباً ، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يحق بعضها الآخر
 بالطبع " .

انه اذا كانت القاعدة الثانية تنص على ضرورة القيام بخطوة تحليلية تفكف
 فيها على عناصر الكل المركب المعقد ، فان القاعدة الثالثة تتدرج في خطوة
 تراجعية من البسيط إلى العناصر الأولى البسيطة التي توصلنا إليها بموجب
 خطوة التحليل إلى ذلك الكل المركب الذي بدأنا منه بخطوتنا التحليلية .

ومن المألوف أن نجد ديكارت يتبع مثل هذا الاجراء في متن فلسفته ومنهجه ، فقد عرفنا أن ديكارت نشأ في هذا الأمر رياضيا وهو يعتنق التفكير الرياضي نموذج الأكل ، ولذا أراد أن يقوم منهج فلسفته على غرار منهج الرياضيات . فالمنهج الرياضي كما نعلم أوضح المناهج وأكثرها شوقا في التوصل لليقين . هذا المنهج الذي يقوم على أساس التحليل والتركيب مما عود شهود ديكارت بنفسه إمكانية تطبيق هذا المنهج بصورة واسعة ومباشرة حوس اتجاه الى التأليف بين الجبر والهندسة في علم واحد هو الهندسة التحليلية التي كانت من صميم ابتكاره . ولكن كيف يطبق الرياضي فكرته عن التحليل والتركيب ؟ أو بمعنى آخر كيف يتسنى للرياضي بمحد أن أجري خطواته التحليلية أن يقوم بخطوة التركيب ؟

ان على الرياضي أن يتأكد من صحة برهانه على المسألة الرياضية التي قدمت له سواء كانت في الجبر أم الهندسة أم الحساب أم غير ذلك من فروع العلم الرياضي ، وحتى يتأكد من صحة حله ، أو يتحقق من برهانه ، عليه أن يقوم بالتدريج ثانية متراجعا من آخر خطوة في البرهان ، توصل اليها الى الخطوة الأولى التي بدأ منها أي يتدريج من البرهان الى المعطى ، فإذا انتهت الخطوات المتتالية الى نفس العناصر التي بدأ منها ، تحقق من صحة برهانه . وبهذا تصبح خطوة البرهان التحليلي مكملة لخطوة التركيب بين العناصر مسورة أخرى .

القاعدة الرابعة :

وهي قاعدة الاحصاء أو المراجعة أو المتابعة ويجب ونها لا يستقيم المنهج ولا تقوم به قائمة ، لأنه لا بد لنا وأن نقوم بمراجعة كل ما قلنا به من عمل نفس القواعد الثلاثة الأولى حتى نتأكد تماما أننا لم نفشل أحد العناصر خلال اجرائنا

الحابق ، يقول ديكرت في نص هذه القاعدة : " ان أعمل في كل الأحوال من
الاحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلنى على ثقة أنى لم أغفل
شيئا " .

والواقع أن فكرة المراجعة أو المراجعة لا بد من أن تكون قاعدة فكرية
أساسية سواء في مجال الفكر النظرى أو العمل التطبيقى ، ومن ثم فهى تفسى
على المنهج أهميته كما تتحد مع القواعد الثلاث السابقة فى تأليف منهج فكرى
شامل يصلح للتطبيق فى كل مجالات الفكر والعمل ، ولقد وصف ديكرت نفسه هذا
التكامل وأثره الهام بعد أن فرغ من بسط قواعد كما يلى : " هذه الملائل
الطويلة من الحجج وكلها بسيطة وسهلة ، التى اعتاد أصحاب علم الهندسة
الاستعانة بها للوصول الى أصعب براهينهم ، يسرت لى أن أتخيل أن كـ
الأشياء التى يمكن أن تقع فى تناول المعرفة الانسانية تتابع على طريقة واحدة ،
وأنه اذا تحاقى المرء قبول شىء منها على أنه حق مع أنه ليس حقا ، وإذا حافظه
دائما على الترتيب اللازم لاستنباط بعضها من بعض ، فإنه لا يمكن أن يوجد
بين تلك الأشياء ما هو من البعد بحيث لا يمكن ادراكه ، أو من الخفاء بحيث
لا يستطاع كشفه ، ولم يعنى كثيرا البحث عن الشىء الذى تدعو الحاجة الى
الهدى به ، لأننى عرفت من قبل أنه يكون بأبسط الأشياء ، وأسهلها معرفة ، ولم
لاحظ أنه بين كل من بحثوا من قبل عن الحقيقة فى العلوم ، ليس الا الرياضيين
هم الذين استطاعوا أن يجدوا بعض البراهين ، أعنى بعض الحجج الوثيقة
التيقنه ، فأننى لم أشك فى أنه بنفس تلك الأشياء كانوا يدرسون ...

وفى الحقيقة فأننى أستطيع أن أقول أن الرعاية الدقيقة لهذا العدد
القليل من المبادئ ، الذى اخترته قد هونت على كثيرا حل كل المائل الستى
يتناولها هذا العلمان (يقصد الجبر والهندسة) .

ومن ثم فإن ٠٠٠ المنهج الذى يعلم المرء اتباع الترتيب الصحيح ،
واحصاء كل الظروف بدقة فى الشئ الذى يتحراه ، يشتمل على كل ما يجعل قواعد
علم الحساب موشوقا بها .

ولكن أكثر ما أراضنى من ذلك المنهج ، هو ثقفى أننى بواسطة استعمال
العقل فى كل أمر ، ان لم يكن على الوجه الأكمل ، فمعلم خيرا فى استطاعته على
الأول ، ذلك فوق أننى كنت أشعر فى تطبيق ذلك المنهج أن عقلى كان يتمسك
شيئا فشيئا على تصور ما يتصوره على وجه أشد وضوحا وأقوى تميزا ، وأنسى
أن لم أقصر هذا المنهج على مادة معينة ، فقد كان لى الأمل أن أطبقه تطبيقا
مفيدا أيضا على معضلات العلوم الأخرى كما فعلت بمعضلات علم الجبر ٠٠٠ .

٢ - المذهب التجريبي :

هنا الآن بحث التجريبية ، أى الصورة الكبرى الأخرى من الدجماطيقية
وهنا كذلك سنصادف فكرتى المطابقة والوحدة ، والقول بأن الحقيقة مطابقة
متضمن على نحو ما فى المذهب التجريبي ، وان كنا نستطيع أن نلاحظ أن
قول التجريبي بانطباع الاحساسات الأولية فيما بفعل الأشياء ، يجعله يقترن ب
كثيرا من القول بوجود وحدة بين المحسوس وأصله .

وفى الحق ظهر تجريبيون منذ القدم ، كالابيقوريين مثلا ، ولكن النظرية
لم تكتمل الا عنده جون لوك . فقد أدرك الابيقوريون أن المدركات الحسية
أشياء منجذبة من جسيمات دقيقة ترسلها الأجسام الى العقل . وهى نظرية
تدل على التجريبية المادية مولى أمكننا القول بأن الفلاسفة المدركين الذين
اتبعوا توماس الاكوينى كانوا من التجريبيين ، فان علينا ألا ننسى مراعاتهم لصور

الشيء الذى يدركه العقل . ومع هذا فلم تتخذ المصطلات المضمنة فى التجريبية شكلا جديدا الا عند لوك فويلا من أن يتيح لوك النظرية الطادية التى جاء بها هويزه اتبع نظرية ديكارت عن الأفكار التشيلية مؤثر حدوث عملية خفية للغاية ه واعتمادا عليها تتنحل الأشياء فينا فى هيئة أفكار .

وقد حاول لوك اكتشاف نوع من صلات النسب بين الأفكار الانسانية موراها تتنسى دائما بتأثيرات اما خارجية واما داخلية . ويمنهى أن يلاحظ مع ذلك بأن لوك فى الجزء الأخير من أعظم كتبه قد اعترف بإمكان ادراك العلاقات القائمة بين الأفكار بواسطة العقل بخير اعتمادا على التجربة . ومن ثم يتضح أن تجريبية لوك كانت أكثر تعقيدا مما يظن القارىء الذى قد يصادف فى القصول الأولى ما يؤكد القول بعدم وجود أى شيء فى العقل غير مستند من العالم الخارجى . وأن لعقل أشبه صفحة بيضاء . وهى قواعد ورشها لوك من المصورا لوسطى .

وغير لوك فى كلامه عن الأفكار التى تتوارد الى العقل بين تلك التى جاءت من العالم الخارجى وتلك التى جاءت من العقل ذاته . بغضل ملاحظة العقل للأفعال التى يقوم بها . ومن هنا ندرك أن تجريبية لوك ليست تجريبية نجة ترفض الاعتراف بوجود أشياء فى العقل يرجع أصلها الى العقل ذاته . وأكثر من هذا ه فان لوك لم ينكر قيام العقل بدور فعال بالنسبة للاحساسات الخارجية مؤاخيرها وكما سبق أن أشرنا ه فانه فى آخر كتبه الفلسفية قد اعترف بوجود أفكار يسمح بها العقل فى ذاتها . وهى أفكار مستقلة الى حد ما عن العالم الخارجى .

والقول بأن المذهب التجريبى ليس مذهبا وطيدا كلية يمكن تهيئه كذا لك فى مؤلفات من جاءوا فى أعقاب لوك . وربما كان اعتبار بركلى من التجريبيين موضع شك . فان تأكيده لتألفية العقل واصراره على القول بإمكان حدوث العقل لنفسه

قد جعل فلسفته أقرب الى نوع من العقلانية . كما أن مساواته الأفكار بالاشياء ، من ناحية أخرى قد يفسر على أنه صورة متطرفة من التجريبية .

وفي آخر مؤلفاته يعتمد بركلى عن موقفه التجريبي ، وأكد ، متأثرا بأفلاطون والافلاطونيين الجدد حقيقة عالم الأفكار المعقولة والعقلانية بحد أقصى . وبوسعنا القول بأن بركلى قد تنقل بين كل أنواع النظريات الكلاسيكية نفس المعرفة ، ابتداءً من التجريبية في إحدى صورها الفجة الى حد ما ، الى العقلانية الاقلاطونية في كتابه الأخير الذى تصادف فيه أيضا نوعا من الصوفية الاقلاطونية أو الصوفية الاقلاطونية الجديدة التى طغت على هاتين النظريتين .

وعلى الرغم من أن هيوم كان تجريبيا بمعنى الكلمة ، كما يظهر من اعتقاده ، يانهج كل فكرة من احساس ، الا أنه رغم ذلك كان تجريبيا من نوع خاص ، فقد أدرك في وضوح عدم إمكان الاكتفاء بالرجوع الى التجربة على النحو الذى فهمه المذهب التجريبي عادة ، لفهم مبدأ العملية عظيم الأهمية . فنه شئ في هذا المبدأ لا يمكن تفسيره في حالة الاقتصاء على مشاهدة الوقائع ، وأن يمكن إرجاعه فقط الى عادة وثيقة في العقل تدفعه الى الانتقال مما اعتاد رؤيته الى توقع حدوث ما سبق له أن لاحظ من قبل .

ومن الواجب ملاحظة اعتماد مسلمات نظرية لون ونظرية هيوم على نظرية ديكارت في الأفكار التشيلية ، وهى نظرية قد سبق أن أحدثت بعض الصعوبات في فلسفة ديكارت عوطلت هذه الصعوبات تواجه التجريبية .

وأكد كونت وسبنسر - فيما بعد في صورة أقوى - الفكرة التجريبية القائلة باعتماد كل ما فى عقولنا على المؤثرات الخارجية ، فلقد تصورنا أن أفكارنا كلها

من صنع العالم الخارجى . وبهذا المعنى يمكننا القول بأن هذين الفيلسوفين
الوضعيين قد ازدادا اقتربا من جداً المادية ، وإن كانا لم يزدادا اقترابا .
أيضا من نتائجها .

وازدادات التجريبية اتساعا على الدوام ، فلقد اتسعت آفاقها وخف جودها
الفكرى بفضل فكرة التداعى ، وبفضل فكرة العادة التى أضافها هيوم بعد ذلك فى
القرن الثامن عشر ، وكذا بفضل فكرة التطور والوراثة التى جاءت بعد ذلك
فى القرن التاسع عشر ، ولحظنا على فهم ضرورة قانون العلية ، وتوضيح فكسورة
العلية ذاتها ، فجأ هيوم الى فكرة العادة ، أى الى شىء مستقل عن أية
احساسات ، أى الى قوة طبيعية فاضة ، أشبه بفكرة " الجود " التى كان القرن
الثامن عشر مولعا بالرجوع اليها ، وما من شك فى أن التحول الذى حدث للنظرية
التجريبية بتأثير فكرة التطور كان أقل أهمية من الناحية النظرية ، ولكن لعل هناك
كيفيات مكتسبة يمكن أن تنتقل من الآباء الى الأبناء ، فتظهر عندهم ، فى صورة
كيفيات ذات طابع عام وضورى .

وعند بحث معنى التجريبية ، يمكن أولا أن ندرس المعانى المختلفة لكلمة
" تجربة " ، ففي الفلسفة اليونانية ، كلمة " تجربة " تعنى البروتين وتقابل المعرفة
العلية . وتخبر معنى الكلمة بتأثير العلم ، عند ما اتجه العلماء الى اجسراء
تجارب ، وعند ما لم يقتنعوا بالملاحظة وحدها .

وفى التغيرات التى حدثت لمعنى كلمة " تجربة " يمكننا أن نلاحظ أيضا
نوعا من الديالكتيك (الجدل) ، فما كان الرتبة فى يادى الأمر ، أصبح يعنى
بعد ذلك تحرير الانسان من الرتبة .

ولكن هناك تجربة أخرى غير التجريبية الصليحية . فهناك تجربة الشول أمام الله التي كان الصوفيون "يجربونها" . ومن ثم يمكننا القول بوجود تجريبية دينية . ولعلنا نذكر العنوان الذي اختاره جيمس لأحد كتبه وهو "الأنواع المختلفة من التجربة الدينية" .

ويخبر ذكرى شىء الآن عن التجربة الدينية يتسم بالدقة ، يمكننا القول رغم ذلك بأنه من المستطاع أن يتوافر لكلمة "تجربة" معنى أوسع من المعنى الذى كان عند التجريبيين بمعنى الكلمة . وهذه نقطة قد أكدها جيمس كذلك ، فلقد قابل بين التجربة كما أدركها فلاسفة مثل هيوم ومل وهوبس تصور أكبر لها ، لا يدل على مصادفتنا عناصر منفصلة فى التجربة فحسب ، ولكنه يرى وجود علاقات بين هذه العناصر أيضا ، وأكد جيمس فى مذهب التجريبية الأصلية (الرواديكالية) أن لدينا شعورا بما بين الأشياء من علاقات ومشاعر .

والواقع أن التجريبيين لم يرضوا بثبات من أى تصور محدود للتجربة فوهمنا كان من الخطأ الاعتقاد بأنهم ظنوا أن كل ما فى فكرنا هو أشياء من صنع العالم الخارجى . فهناك أيضا ما أسماه لوك بأفكار التسللات . وعند هيوم أيضا هناك ظواهر مثل المادة . وتعد فى الواقع علاقة بين الظواهر وشدة ظواهر دالة على الفاعلية ساقط ملاحظتها بعض الفلاسفة الى تصور وجود تجريبية أكثر راحة واتساعا ، ويحق يمكننا أن نضع ضمن هذه الطائفة بركلى وميرون دى بيران ، أن أمكننا اعتبارهما من التجريبيين على الإطلاق .

يتضح لنا من هذا صعوبة تعريف التجريبية فإنا كنا نستطيع على أية حال الشعور على بعض جوانب مشتركة بين المعانى المختلفة للكلمة ، غير أنه سيظل هناك دائما تمايز بين التصور الموجب للتجربة ، والتصور السالب لها ، فالتجربة

الدينية هي* سالب الى حد ما ، على الرغم من اعتماد هذه التجربة ذاتها على فرائض وسماتر تشهد للوحى الذى يتراعى للنفس . والتجربة العلمية ، من ناحية أخرى ، تجربة فعالة بالضرورة ، ولكن ألا يصح لنا القول باعتقاد هذه التجربة أيضا فى آخر المطاف على نوع من الالهام ، وأن ما يحدث فيها عبارة عن تلسق للجاذبة التى توجد بها الطبيعة ؟

لعل التجريبيين قد أخطأوا لأنهم لم يوجهوا لأنفسهم عددا كافيا من الأسئلة ، وما عرضناه من التجربة حتى الآن ، كان حالات تنمو باليساطة ، وان أمكن العثور على مبررات ميتافيزيقية للتجربة ، يمكننا أن نصادف ملاح منها عند شلنج ووايتهد .

بوترجع صعوبة تعريف التجربة — كما رأينا — الى وفرة أنواع النظريات التجريبية ، ونحن نصادف اما تجارب متردة لا تقتصر على تقبل التجارب الخاصة بالعالم الخارجى ، ولكنها تفترض وجود تجارب خاصة بالعالم الباطنى أيضا ، ومن ثم فانها تلون قد أيدت القول بوجود عقل فعال ، وبذا يتقرب أحيانا من العقلانية ، واما نصادف تجريبية متطرفة قد تنتهى الى المادية فى آخر المطاف ، وفى هذه الحالة لن يصح القول بأنها نظرية استعولوجية لأنها قد أصبحت أقرب الى النظرية الميتافيزيقية .

ونحن نقابل عند هيوم وبركلى تجريبية شالية ، كما نقابل عند الماديين تجريبية واقعية ، واما لوك فتعتمد تجريبية واقعية من جانب ، ومثالية من جانب آخر .

فاذا لخصنا دعاوى التجريبية أمكننا القول بأن ما يهدف اليه الفيلسوف التجريبى هو ارجاع كل حادثة عقلية الى مكوناتها ، ومن ثم فانه يهتدى الى

نوع من الذرات العقلية أو الأفكار ولكن السؤال الذى يحى* فى أعقاب ذلك هو :
هل جاءت هذه الأفكار من العالم الخارجى أم أنها هى ذاتها العالم الخارجى ؟
هنا كذلك نصادف نوعا من الديالكتيك (الجدل) فى التجريبية ذاتها* ففى أما
تجنبنا الى المادية دون أن نذهب بعيدا فتؤكد ادعائها الجريئة ثم تتسوط
بعد ذلك فى نظرية الأفكار التشيلية فواما تجنبنا بدلا من ذلك الى المثالية .

وعلى الرغم من أن التجريبية على صواب من حيث المبدأ إلا أنه من واجبنا
القول بأن خلافتها مع العقلانية ما زال بعيدا عن الحسم . فالتجريبيون قادرون
دائما على الاشارة الى أى شىء حسى يمكن القول بأنه أصل أية فكرة مجردة ،
وأصل أية قاعدة من قواعد العقل . فطيران الطائر قد يوحى لنا بفكرة الخط
المستقيم ، وتوججات الماء قد توحى لنا بفكرة الانحناء ، وكما يوحى لنا القياس
بفكرة المساواة وهكذا . . . ولكن العقلانى يستطيع الاجابة عن ذلك بالقول بأنه
لا وجود لأى خط كامل الاستقامة فى الطبيعة ، ولا وجود أيضا لدائرة كاملة
أو مساواة كاملة . فلكى نكشف المساواة والدوائر والخطوط المستقيمة فحسى
الطبيعة* ينبغى أن تتوافر مثل هذه الأشياء من قبل فى عقولنا ، وفيما يتعلق بما
يحس بقواعد العقل ، هل يصح القول بأنها قد اكتسبت طابع التعميم والضرورة
الابتائير العقل ذاته ، أى اعتدادا على التذكر الذى تصوره أفلاطون فى صورة
اسطورية الى حد ما ، أو اعتدادا على ما أسماه لايبنتز متبعا الفيشاغورية بمسراة
النفس ؟ . على أن التجريبيين قد يعترضون على هذه الحجة ويهون أن هذه
الكلية وهذه الضرورة إنما هى أشياء من صنع العقل ، وبغلا من ذلك ، فإن
هذه الأفكار ليست بسيطة كما تبدو ، وكما أنها ليست فوق كل شك ، فلفقد اعترض
علماء الهندسة اللاقليديون على كلية بعض القواعد الرياضية ، وكما اعترض علماء
الاجتماع على جدالتناقض . ومع ذلك سيرد العقلانى على ذلك بأن أهم نقطة

ليست الكلية ، ولكنها الضرورة ، وقد يجيب التجريبي عن ذلك بأن فكرة الضرورة معقدة الى أبعد حد . فهي تتميز بسليبيتها ، وبأنها لا تدرك إلا مؤخرا عند التذكر . وهكذا يستمر الخلاف ، وقد يحتمر الى ما لا نهاية .

ويمكننا ايذا هذه الملاحظات نفسها عن موضوع الخلاف الكبير الآخر بين العقلانيين والتجريبيين ، وهو الموضوع الخاص بما يقوم به العقل عند الادراك الصي وكانت هذه النقطة من بين أهم الحجج التي استند اليها العقلانيون منذ عهد أفلاطون الى عهد ديكارت وهيكل فلقد أصروا دائما على تأكيد اعتماد الادراك الحسي على التأمل وعلى وجود ناحية لا مباشرة . ولكن هنا أيضا يستطيع التجريبيون الاجابة عن ذلك بالقول بأن هذه التأملات ذاتها من نتائج المشاهدة . وعند هذه النقطة يصبح الخلاف بين التجريبية والعقلانية جانبا من الخلاف الأكبر بين أنصار البهارة وأنصار اللامباشرة .

ومن ثم فانتا نرى أنفسنا على الدوام وجها لوجه أمام نفس السؤال وهو أيهما على حق في هذا الخلاف : أفلاطون أم بروتاجوراس ، ديكارت أم هوبز وجاسندي ، لوك أم لايبنتز ، هيوم أم خلفاء أفلاطوني كاجيردج ؟

وأول اجابة قد تتراعى لنا هي القول بأن لدينا صورتين من صور التفكير ، احدهما ربما تصح في ناحية ، والاخرى قد تصح في الناحية الاخرى . فلعلنا نستطيع القول مثلا بأن ما قاله ديكارت وصبنوز أو لايبنتز يصح عن المعرفة الرياضية . كما أصاب كل من لوك وهيوم في الكلام عن المعرفة التجريبية .

وشئ جانب من الصحة في هذه الاجابة ، وإن لم تزد على مجرد خطوة أولى في سبيل الوصول الى حل .

ويمكننا القول أيضا بأن أحدهما قد أصاب من ناحية إبستيمولوجية، بينما أصاب الطرف الآخر من ناحية سيكلوجية. وهذه الاجابة صحيحة هي الأخرى، من جانب مولكتها ليست كافية.

ولو أردنا تجاوز حدود المشكلة، كما تطرح عادة بواسطة المسقلانيين والتجريبين على السواء، فإن علينا أن نلاحظ أولا بوجود اتفاق بين العقلانية وبين التجريبية في صورتها المألوفة، إذ اتفق لوك وهيوم مع ديكارت على الاعتراف بصدق الأفكار الواضحة والمتأيزة، وإن وجدت بعض اختلافات بينهما في فهم معنى الوضع. ويشارك المذهبان أيضا في الفكرة العامة للغاية القائلة بأن الشيء يعرف الشيء، ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أن هناك مذاهب قد ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر على الأخص واتجهت إلى الجمع بين البراهين العقلانية والتجريبية في مذهب أشبه بالنزعة الطبيعية، حرص على إبقاء الوضع والتأيز وإن كان قد أرجعه إلى التجربة والملاحظة.

والى جانب هاتين الفكرتين اللتين اكتشفنا اشتراك التجريبية والمالية فيهما، ربما وجدت فكرة ثالثة يمكننا أن نصفها بأنها فكرة انكار قدرة الانسان على الملوك. فالتجريبيون لا يعتقدون بأن كل فكرة قد جاءت من الاحساس واعتقدوا أنه لا وجود لأي شيء في العقل يمكن أن يتصف بطابع مختلف عن طابع الاحساس. ومن ثم فإن كل فكرة من أفكارنا تتصف بأنها نسبية وعارضة. أما العقلانيون فيسبب حرصهم على تأكيد ضرورة الأفكار العقلانية وكلبتها قسداً اعترضوا على ذلك بالقول بعدم إمكان استمداد هذه الأفكار من التجربة. وهكذا يتضح أن التجريبية قد أخطأت واتبعت نوعاً من النزعة التاريخية التي تنكر إمكان تجاوز أي شيء للأصل الذي أحدثه. أما العقلانية فقد أخطأت بتصورها اتصاف

الافكار بالمكون ومن ثم فانها تكون قد أنكرت القوة الدينامية لها ~~يسمى~~
العقلانيون بالعقل . ألا يصح بعد ذلك القول بأن العقل الانساني قد كون
على وجه معين يسمح له بصنع شهادات كبيرة كالأفكار ومبادئ العقل ؟

ومن بين مزايا الفنونولوجية أنها قد حاولت وصف خصائص ~~مبادئ~~
العقل . ورأت الفنونولوجية البحث في مبادئ العقل على حالها ، أى كما هي
معروفة لدينا ، على حد قول جيمس . هنا مهدت التجربة الاصلية الطريق
أمام عقلانية لا تمتد في وجود جواهر .

هذا المعنى يمكن التعبير عنه أيضا في عبارات أخرى من الفلسفة المعاصرة .
نفى نظرية الكسندر يقال ان الأفكار والمبادئ عبارة عن كوكبات من الكيفيات قد
نتجت من "الانهماض" وليس بفعل التطور .

وفي عبارة أخرى ، ينهى فصل مسألة أصل المعرفة عن مسألة طبيعتها ، إذ
ان طبيعة هذه المعرفة مستقلة على نحو ما عن أصلها .

وعلمنا ان نعال أغسنا أيضا ، هل يمكن تصور العقل شيئا غير مرتبط
الهيئة محتوياته ؟ . ربما أمكننا القول بأن التجربة قد اعتدت على هذه السلسلة ،
وأن هذا هو فحواها . ولكن بروكلى وهيوم على حد سواء يرفضان شل هذه
السلسلة كما يجب أن رأينا .

ومن بين الخصائص التي تتميز بها التجربة "نظريتها التاريخية" السى
مشكلة المعرفة ، ومن ثم يصح لنا التماؤل عن قيمة التاريخ في هذا المجال على
الأقل ، وهل يساعدنا على ادراك كيف نمت المعرفة وكيف تطورت ؟ . وأيا كان

الطابع الذي اتبعته هذه المعرفة في نوعها وتقدمها فإنها تنصف بخصائص معينة، وهذه الخصائص هي التي علينا أن نعى بها أولاً. وليس من شك في أن التجريبية سوف تكون قادرة على اقناعنا بقدرتها على تفسير هذه الخصائص تاريخياً. ولكن السؤال هو: هل يصح القول بأن التاريخ قادر على التفسير فعلاً. ولا يصح القول بأن ما يتمخض عن التاريخ هو شيء يحلو على التاريخ ذاته؟ وعلى الرغم من أنه قد يكون من الخطأ تحديد هذا الملو ووصفه بأنه صورة أو فكرة، كما يفعل العقلانيون، إلا أنه موجود رغم ذلك.

٣ - الذهب النقدي:

إن القول بأن نظرية كانط تقع بين التجريبية والعقلانية ربما كان بعيداً عن الصحة، لأنها في الواقع قد ذهبت إلى ما هو أبعد من العقلانية الكلاسيكية والنظرية التجريبية. ولو أردنا تحديد موضعها لوجب علينا استبعاد القول بأنها تجريبية على الإطلاق، وإنما هي عقلانية. ومع هذا فعلى الرغم من أننا قد نجد ما يمكن تسميته ببعض ملامح كانط عند أفلاطون وديكارت ولايبنتز، إلا أن مذهب كانط العقلاني كان نوعاً جديداً من العقلانية. ولقد أسماها هو بنفسه مثالية ترانسندنتالية بسبب إشارتها إلى مسألة إمكان المعرفة وبخاصة المعرفة الرياضية والطبيعية. وأعظم اختلاف بين كانط والعقلانيين الأوائل إنما يرجع إلى عدم اعتقاده بأن الأفكار الكامنة فينا مستنسخات من الأشياء. ففسى ذاتها. فمعد أي فيلسوف من الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين سواءً كان هذا الفيلسوف أفلاطون أم ديكارت أم لايبنتز، يرجع القول بأن أفكارنا صادقة السي أنها مستنسخة من واقع معقول، أو لأنها ذاتها عبارة عن واقع معقول، واستماض كانط عن فكرة الاستنساخ أو فكرة استحداث الصورة المطابقة بالفكرة القائلة بأننا نحن الذين ننشئ هذه الحقيقة، أو أننا بحق نحن الذين نكاد نخلقها.

فعند كائنا لا وجود لعالم مستقل عن الحقائق الموضوعية، كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت. فقد اعتقد في استحالة حصولنا على أية فكرة عن الأشياء فسي ذاتها، لأننا عندما نعرف أى شئ، فإننا نضعه داخل صور حدسنا ومقولات فہننا، وبهذا نغير معالمة. وهكذا أصبح العالم المحقول الذى قبل بمعرفته على خسر وجهه عند أفلاطون غير معروف عند كائنه أو لم يعد معروفاً في نظرس العقل النظري بمعنى أصح. والعالم الذى نعرفه بالفعل، هو عالم تجربتنا، أى العالم القائم في مكان وزمان، والذى تترابط أجزاؤه، تبعاً لقانونى العلية والجوهر، ولكن، وهذه ناحية تتميز بها فلسفة كائنا إلى أبعد حد، عندما نقول أننا نعرف هذا العالم فإننا لا نعى أن هذه المعرفة قد تحققت بوساطة الاحساسات كما يقول التجريبيون، أو اعتماداً على الأفكار القطرية، كما يذكر أفلاطون وديكارت، ولكن ما نعيه هو أننا نحن الذين أنشأنا هذه المعرفة فعلاً ومن شئ علينا استحاد القول بأن التجربة تفسر العقل، لأننا من انشائه.

وكان كائنا في البداية من أتباع لايبنتز، إذ كان ما يمكن أن يسمى عقلانياً من الطراز الكلاسيكى. ولقد اعتقد لايبنتز وأتباعه أن العقل يفهم العالم، لأن العالم تمثيل عن العقل الكلى، يعنى الخير، وكانت هذه أيضاً فكرة ديكارت وأفلاطون. أما لايبنتز فيعتبر هذا العلية من مظاهر هذا السبب الكافى القائل بالوجود لشيء، نمجز عن تحديده سببه. فلقد كانت فلسفته فلسفة عقلانية تتصف بالتفاؤل في مسائل الأخلاق، وتعتقد أن الله قد خلق أفضل كل الموامل الممكنة، وأبدى فولتير تشككاً في هذا التفاؤل، استند إلى أسس أخلاقية، فهناك شعور في هذا العالم موزلزال لشبونة ليس شئ ما يبروه دعماً لنشأ أن ليس أفضل عالم ممكن، وأبدى كائنا اعتراضاً مماثلاً لاعتراض فولتير وجعله

يستند أيضا الى نظرية أخلاقية - وتصورات كانت الأخلاقية مصطنعة بأفكاره الدينية ، فلقد تعلم في مدرسة التقويين الذين يتبعون المذهب البروتستانتي الذي كان يؤكد القول بوجود خطيئة أزلية ، وبأننا مخلوقات قد اقترفت خطيئة ، كما يؤكد وجود أشياء شريرة في العالم هي التي أسماها القديس بول بقانسون الخطيئة - والشر لا يرجع الى الجهل ، بل عدم توافر المعرفة فحسب - كما هو الحال عند سقراط - الذي اعتقد أن القضية علم ، إذ أن هناك بعض نواحي الدولة في الإرادة الانسانية ذاتها - ولكن هذا لم يكن السبب الوحيد الذي دفع كانت الى التشكيك في نزعة لاينتر المثالية ومذهب العقلاني ، فلا يرجع هذا الى نظريته الأخلاقية وحدها ، ولكنه يرجع أيضا الى نظريته في المعرفة والكونية .

فنحن لا نصادف في كل مكان توافقا ، بل نصادف تعارضا وصراعا ، فهناك صراع بين القوى في الميكانيكا ، وهناك كميات سالبة في الرياضة ، كما أننا لا نستطيع أن نرصد الصراع الى اختلاف المراتب بين الكائنات والوجودات ، فهو يشل تعارضا حقيقيا بعيد الغور ، وهنا أدرك كانت كيف عظمت وقائع الأخلاق والرياضة والطبيعة كل تفاؤل عقلاني .

والى جانب هذا ، كان هناك تأثير هيوم ، فـ هيوم ، كما قال كانت : " هو الذي أيقظني من سباتي الدجا طيقى " ، و"ظن لاينتر أنه قد دحض تجريبية لوك عندما جعل كلية مبادئ العقل ضرورية من بين الأفكار الفطرية ، فكفكرة الله وفكرة النفس سواء بسواء " ، ولكن هيوم قد بين أن كلية مبادئ العقل ضرورتها ليست كلية حقيقية أو ضرورة حقيقة ، ولكنهما شيئان ظاهريان من صنع العقل ، فليس هناك أية أفكار كلية وضرورية ، إنما هناك أفكار عن الكلية والضرورة . ومن عجب أن هيوم عندما دحض ما ذكره لاينتر قد بعض ذلك معتقدا أن التجريبية السائدة فهو قد اعتقد أن فكرة العلة لم تأت من أية تأثيرات خارجية

أو داخلية ، ولكنها جاءت من نوع من الروابط التي تربط بين التأثيرات ، وهى روابط ترجع الى العادة والعرف ، وتحت أى انسان يرى دخانا أو يسمع رعدا على الاعتقاد فى وجود نار أو يريق • وأثبت هيوم معارضا بذلك العقلانيين أنسا لا يمكن أن نستخلص أبدا فكرة المعلوم من فكرة العلة • وخلافا لما جرت عليه عادة التجريبيين ، واتجاههم الى تحديد علة • علينا أن نلجأ الى شىء آخر خلاف التأثيرات الحسية • وبذلك اقترب هيوم اقترابا كبيرا من النظرية التى جاء بها كانط بعد ذلك • وكثير من التعابير التى جاء بها هيوم تكاد تنص بطايع كانط • انه أن مبدأ العملية لم يفسر الرجوع الى أية أفكار بحثة أو أية تأسيورات بحثة • بل نسب الى فعل معين من أفعال العقل هو العادة ، والتوقع • الذى يتحول تدريجيا الى هذه العادة • ولكن هيوم عندما تصور أن مثل هذا التحول يحدث تدريجيا ، فإنه قد بين أنه ما زال فى مستوى التجريبية مؤانه لم يكن على علم بالمقلانية الجدية ، التى اعتمد قدر كبير منها على تأملات كانط فى نظرية العملية •

ومن جهة أخرى ، ازداد كانط وهما بالهوية التى تفصل بين التصور والواقع • فنحن لن نستطيع استنتاج أى شىء خاص بالواقع من الأفكار الواضحة المتمايزة • ووضوح أفكارنا وتمايزها يثبت وضوحها وتمايزها فحسب • ولكنه لا يثبت مطابقة أى شىء فى الواقع لها • وهذه النقطة تتميز بأهمية خاصة • اذ اعتمد عليها نقد كانط لبرهان ديكارت فى اثبات وجود الله • وذكر كانط أن الاعتماد على الفكرة القائلة بأن فكرة الله هى فكرة وجود كامل • وبأن هذا القول يتضمن فكرة الوجود • لا يسمح لنا باستخلاص أى شىء من حقيقة وجود الله •

ورأى كانط أن عليه أن يجعل نقطة بدئه ترتكن الى ثلاثة حقائق • اثنتان منها موجبتان • والثالثة سالبة • والحقيقة الأولى هى العلم كما تم انشاؤه

اعتمادا على الهندسة الاقليدية والطبيعة النيوتونية فكما كانت الطبيعة كسا
انساها جاليليو من بين اسباب تقدم فلسفة ديكارت ، كذلك كانت الطبيعة
النيوتونية من بين اسباب التقدم الذى تحقق لفلسفة كانط . والحقيقة الثانية
هى وجود قانون اخلاقى فى اعماقنا فلقد تأثرت فلسفة كانط الاخلاقية بما عرفه
من تعاليم التقويين وبأفكار روسو . والحقيقة الثالثة - وهى حقيقة سالبة - هى
افتقار الميتافيزيقا الى اليقين يتضح ان ما تهدف اليه تأملات كانط هى
غاية ثلاثية ترمى الى بيان اسباب وجود يقين فى العلم والأخلاق ، وتفسر اسباب
افتقار الميتافيزيقا الى اليقين .

ولنحاول ان نحدد على نحو أدق ما قاله كانط عن أول هذه الحقائق .
ولكى نحقق ذلك علينا ان نهتد نظريته فى الحكم . فالعلم فى نظره عبارة عن
سلسلة من الأحكام . فما هو الحكم ؟ - لقد ذكر كانط - كما رأينا - موافقا فسى
ذلك أرسطو ، ان الحكم يعتمد على اثبات علاقة بين محمول وموضوع . ولقد سبق
ان تحدثنا عن الاختلاف بين الأحكام التحليلية والأحكام التاليفية . ولعلنا نذكر
ان الحكم يعد تحليليا عندما لا يضيف المحمول شيئا الى الموضوع . فضلا عما
نقول : "الأجسام ممتدة" ، فان الامتداد لا يضيف أى شئ الى تصور الموضوع ،
فهو منجز - كما يمكن القول - من تصور الجسم . أما الأحكام التاليفية - من
جهة أخرى - مثل "المنضدة ثقيلة" فإنها تضيف شيئا الى تصور الموضوع . ولقد
سبق ان أشرنا ايضا الى ما بين الأحكام القبلية والأحكام الهمدية من اختلاف .
فالأحكام القبلية مثل القول "الخط المستقيم أضو مسافة تفصل بين نقطتين"
تعد مستقلة عن التجربة . أما الأحكام الهمدية مثل القول "كل الناس قاسون"
فتمتد على التجربة .

ونحن اذا جمعنا بين هاتين الفئتين من الأحكام فإن ما سيبقى لنا هو

الاحكام التحليلية القبلية ، والاحكام التأليفية الهمدية ، والاحكام التأليفية القبلية ، وهذه الفئة الأخيرة من الاحكام هي التي تحتوى على مشكلة ، أو تحتسوى فى الواقع على مشكلة الفلسفة النقدية برمتها . تلك الفلسفة التي يمكننا أن نحدد ها فى هذه الكلمات : " كيف أمكن حدوث الاحكام التأليفية القبلية ؟ فلا وجود لأيّة مشكلة بالذات فى الاحكام التحليلية القبلية مثل " للشك ثلاث زوايا " . ولا فى الاحكام التأليفية الهمدية مثل " المنفعة خضراء " . ولكننا لا نستطيع أن ندرك فى سهولة ويسر ما الذى جعل أحكاما مثل " الخط المستقيم هو أقصر سافة بين نقطتين " ، أو مثل " لكل معلول علّة " ، ممكنة . وكيف أمكن للاحكام التأليفية القبلية أن تمررنا عميما عن الواقع .

ثمة ثلاثة حلول لمشكلة العلاقة بين العقل والواقع . الحل الأول هو القول بأن الواقع قد خلق العقل بواسطة التأثيرات . والحل الثانى هو القول بوجود مطابقة بين محتويات العقل والواقع لأن الاثنين من خلق الله . والحل الثالث هو القول بأن الواقع من خلق العقل ، وهذا الحل الأخير هو نظرية كانط ، التى سماها كانط نفسه بثورته الكوبرنيكية .

وتعيا لما ذكره كانط اكتسبت العلوم طابعا يقينيا منذ أصبحت قضاياها لا تعتمد على المشاهدة ، ولكنها تعتمد على الاستنباط ، أو على التجربة . الفعالة المرتكزة الى الاستنباط . وعلى هذا النحو تم تأسيس الهندسة ففى اليونان بفضل طاليس ، كما تم تأسيس الفيزياء فى ايطاليا بفضل جاليليو وتوريسيللى ، لأنهم قد اتجهوا الى الاستنباط والتجربة فى صورة فعالة . أليس من واجبتنا أن نعمل شيئا مماثلا فى الفلسفة ؟ فهنا كذلك لو أننا أردنا الحصول على بعض اليقين ، فعليتنا أن نفسر الظواهر بالرجوع الى العقل ، لا أن نفسر العقل بالرجوع الى الظواهر . ألا يعد هذا الكلام مماثلا للثورة الكوبرنيكية التى

جعلت الشمس والعالم الخارجى برمته يدور حول روحنا الأرضية وان كانت أبدية ؟

واعتقد كانط أن الحل الذى أشار اليه لاينتر كبير المشابهة للحل الذى ذكره التجريبيون ، لأن لاينتر يحثنا فى الواقع على ملاحظة عالم العقل على نفس النحو الذى يدعى التجريبيون أننا ننتهه عند ما نلاحظ العالم التجريبي ، وبوجه عام لو توافق الحدس العقلى الذى أشار اليه العقلانيون من أشال أفلاطون — وديكارى ولاينتر لما استطعنا أن نفرض صور العقل على الظواهر ، وبذلك يحال بيننا وبين الاهتداء الى أية معرفة حقة . وهكذا نرى كيف ربط كانط برباط وثيق بين ثورته الكوبرنيكية ، وبين انكاره للحدس العقلى .

فالظواهر أى كل الأشياء التى تظهر مؤلفة من صورة ومادة ، وكلمة "نومنا" (التي تمهيظ ظهور الظواهر) ، وكلمة "فنومنا" (الظواهر) — مستمارتان مسن صطلحات أفلاطون ، فالعالم العقلى عند أفلاطون مؤلف "نومنا" ، والعالم الحسى يتألف من "فنومنا" . ولكن كانط قد اعتقد أن ما يمكننا ادراكه ليس العالم العقلى ، ولكنه العالم الحسى عند ما نطبق عليه صور فكرنا . وهذا قول يبدو فيه نوع من الغارقة ، ومن هذا يتضح وجود أشياء مستخلقة على أرواحنا فى نظر كانط ، وهى نفس الأشياء التى رأى أفلاطون امكان ادراكنا لها ، كما أن كانط قد جعل أرواحنا مفتحة لبعض الأشياء التى رآها أفلاطون مستخلقة لها . وربما صح ارجاع ذلك — من جانب — الى ما حدث من تقدم فى العلوم الفيزيائية .

أما "النومنا" ، فمخالفة بالسائل المعويصة المتعلقة بالشئ فى ذاته ، والموضوع الترانسندنتالى والأنا الترانسندنتالية ، وهويتها ، وتباينها . . . الخ . . . ولقد أشرنا الى هذه المسائل لكى نبين الغموض الذى أحاط بهذه الناحية مسن نواحى مذهب كانط .

أضف الى ذلك أن كانط قد فرق في نطاق الظواهر بين المادة والصورة
دور أن يوضح في وضوح كاف عما اذا كان ما قصد به بالتومنا هو مادة الظواهر
أو لا ؟ .

من هذا يتبين أن مذهب كانط قد جمع بين تفرقتين : التفرقة بين العقل
والحس والتفرقة بين الصورة والمادة ، والتفرقة الأولى أفلاطونية بكل وضوح ،
والأخرى أرسطية ولكن كانط قد جمع بينهما على نحو غامض الى حد كبير فلمسل
المادة الحسية هي ذلك الشيء المتعقل اللاتعقل الذي تحدثنا عنه ولمسل
صورة المحسوسات قد جاءت من العقل الذي لا يحد لاتعقلا من جانب ومن
المشاكل التي ستواجهنا دائما هي : هل يحد العقل جزءا من العالم العقلي
أو من العالم الحسي ؟ فهناك جزء منه ينتهي الى العالم العقلي ، وهناك جزء
آخر ينتهي الى العالم الحس والصلة بين هذين الجزئين غامضة الى أبعد حد .

ولتصنيف القولات التي يطبقها العقل على التجربة ، لجأ كانط الى جدول
الأحكام الذي جاء به أرسطو ، وكان هذا من بين الأخطاء التي وقع فيها ، ولقد
سبق أن رأينا كيف أخطأ كانط بقوله تعريف أرسطو للحكم ، وهو الآن قد رجع الى
التصنيف الأرسطي للأحكام وجعله أساسا أسماء بجدول القولات ، وأن كان قد
حور الفكرة الأرسطية بعض الشيء ، واستنتج بعد ذلك من هذه القولات بداهيات
المدرجات والتصورات السابقة التي تعتمد عليها الملاحظة ومثلاثات التجربة
وسلسلات الفكر التجريبي ، أي نسيجا كاملا من العلاقات التي ندرک فيها الواقع
اعتادا على أفكارنا الخاصة بالامتداد والعدد والملمة والجوهر والعلاقة المتبادلة
وصف كانط الأشياء بأنها ممكنة اذا أمكنها التوافق في بعض الأحيان مع أفكارنا .
واعتبرها واقعية اذا اتفقت / ن مع فكرنا ، كما اعتبرها ضرورية اذا توافقت دائما
مع أفكارنا .

والتجربة هي ما يتخفى عن فعل الصور والعقولات التي لدينا ، في المادة التي تعد ظاهرا الاشياء في ذاتها ، ولكن يمد كانط الفجوة بين العقولات فسي صورتها المجردة والحدس ، استحدث في أحد فصول كتابه " نقد العقل الخالص " ما أسماه " بالرسم الخيالي " ، الذي يعتمد على فاعلية الخيال ، أو فاعلية نشاط لا شعوري كائن في أعماق نفس الانسان ، و " الشيماتا " مثل مقولات التوجه متصلة بالزمان فهو من ثم يمكننا أن ندرك مدى أهمية صورة الزمان فسي ذهب كانط .

وما استخلصه كانط من كل ذلك هو أنه بغیر حدس سوف تكون التصورات أو العقولات خاوية ، وبغیر وجود التصورات سوف تكون الحدوس جدباء ، فالعلاقة دائما هي حصة مشاركة بين التصورات والحدس ، أو مشاركة تحدث في شئ شبيه بالحل الوسط بين التوبعا ، ومعطيات التجربة ، التي تقتصر الى النظام .

وهكذا ، وتبعاً لما ذكره كانط ، فعلى الرغم من أن معرفتنا تتسدد بالتجربة ، الا أنه لا يمكن أن يستخلص من ذلك على الإطلاق أنها من صنع التجربة .

ويمكننا أن ندرك أيضا الأهمية التي نسبت الى فكرة العلاقة والله السمة والقانون في فلسفة كانط . فلقد ذكر كانط أن الطهيمه عبارة عن تنسيق مسن القوانين .

وهذا التنسيق قد نظم العقل الانساني ، وهنا حل الانسان محل الله . فالواطن ، أو المواطن الكلي العالسي - كما يمكن القول - قد أصبح ملكا فسي اذن ليست ثورة كوبرنيكية في الميتافيزيقا ، بل ثورة ١٤ يولية فيها بمعنى أصح .

وهوسعنا أن ندرك في سهولة ويسر مدى أثر مثل هذه النظرية على موقف الميتافيزيقاء، ولما كنا نحن الذين فرضنا الصور والقرولات على الطبيعة، أصبح تطبيقها على النومنا متعذرا . وفي الحق أن تصور كانط للنقائص كان من مميزات المبررات التي أثرت من جانب على توسيع نطاق مذهبه . فلو كان المكان والزمان مجرد صورتين ، في هذه الحالة لن تكون مشكلة لا تنهاى العالم أو تنهايه فسي المكان والزمان أكثر من مشكلة زائفة ، وعلى نفس النحو الذى اتبعه في تحرير العقل الانسانى من هذه المصعبات الخاصة بالعالم ، بل وتحريره من فكرة العالم ذاته ، اتجه كانط أيضا الى القضاء على امكان اثبات وجود النفس جوهرا روحيا ، وهو ما انتهى الى القضاء على الفكرة القائلة بأن الله أصل العالم والنفس . وترك هذا الأمر للعقل المسمى لى يجاهر بطلانها بقبول المسلمات الضرورية التى يعتمد عليها القانون الاخلاقى ، أى الحرية والنفسوا لله .

وشة بعض مسلمات في فكر كانط ، علينا أن نلقى ضوءا عليها ، ولقد سبق أن أشرنا اليها في ايجاز ، وأهم ما فيها هو التفرقة بين الفنونما والنومنا والتفرقة بين المادة والصورة ، وهناك أيضا انكار امكان حدوث حدس عقلى . وما حدث من تطور في الفلسفات اللاحقة لكانط بين كيف دفع نفر من أهم أتباع كانط السى الاعتماد عن هذه الفروق وهذه الأفكار السالبة .

كما أن كانط لم يجز ، بتفسير كاف للسبب الذى يدفعنا الى جعل هذا الصى ، أو ذاك الصى هذا الوضع أو ذاك في المكان والزمان ، فالظاهر أن علينا أن نعترف - وهو ما تنه اليه كانط أيضا - بوجود نظام ما للأشياء مستقل عن العقل ومعنى ذلك اعتمادنا عن الشالية ذاتها التى جعلها كانط عنوانا لفلسفته .

فما بتحليل النظريات العقلانية أولاً ثم فمنا بعد ذلك بتحليل النظريات التجريبية ، ثم حللنا الصورة الجديدة من العقلانية التي جاء بها كانط ، وعند مناقشة كانط رأينا أنفسنا نبتعد بالعقل عن الدجماطيقية ونقترب مما يصح تسميته بالاتجاه النسبي ، وإن كان هذا الاتجاه النسبي قد اتسم هو الآخر بطابع دجماطيقى إذ اعتقد كانط أن العقل الإنسانى هو بمعينه العقل المفسل العقلانى بوجه عام ، كما اعتقد أنه يصم على وجه معين بحيث يستطيع جعل التجربة كلا مفهوماً .

وتهدر نزعة كونت النمبية أكثر تطرفاً من ذلك ، فهو قد أكد وجود صلة بين مضمون عقلا ومكوناتنا الجسائى وحالة حواسنا بوجه خاص ، ووضعنا فى التاريخ ، واحتفظ كونت بالنظرة الدجماطيقية القائلة باعتبار فكرة الحقيقة على استنساخ العلاقة بين الأشياء ، وإن وجب مراعاة هذا الاستنساخ دائماً لوضعنا فى الزمان والكان ، ومن استطاع ادراك وجود نوع من التناقض فى نظرية كونت ، أو يصح القول على أية حال بوجود نوع من الدجماطيقية الخفية فى الأساس السندى اعتمد عليه هذه النظرية .

وهيجل كذلك من الفلاسفة الذين يصعب تحديده موقفهم ، والقول بهيجل هو من الدجماطيقيين ، أو من النمبيين ، فهو من النسبيين ، ومن ناحية أن كسل صورة من صور المعرفة الانسانية فقد يد فى نظره مجرد مرحلة من مراحل معرفة الكل ، وكل مرحلة من هذه المراحل تنصف بنفسها ما عدا المرحلة الأخيرة ، على أن استثناء هذه المرحلة الأخيرة بالذات هو الذى جعل مذهبه يتصف بطابع مطلق ، فلقد اعتقد أننا فى المرحلة الأخيرة من تطورنا نهبط بالواقع احاطة كاملة ، ونعقله تعقلاً كاملاً أى أننا نصل الى المعرفة المطلقة ، ومن ثم

فان ما يكمل الناحية النحوية في الذهب هو تأكيد يتصف بطابع مطلق بحصولنا على الحقيقة المطلقة في اللحظة التي تمت تاريخيا آخر لحظة وان كانت ميتافيزيقيا لحظة قائمة على الدوام ، بل ولعلها أول لحظة .

٤ - الذهب البرجماتي :

ومن أحدث صور النحوية وأكثرها اثارة للاهتمام : البراجماتية ، والكلمة لم يحسن اختيارها ، فما تمنيه كلمة "براجما" اليونانية بالصادقة هو "الشيء" بينما كان السبب في اختيار كلمة "براجماتيزم" هو أن كلمة "براتين" تعني "يصنع" - واتهمت البراجماتية الطريق الذي رسمه كانت عند ما قال اننا نصنع معرفتنا ، وان كان البراجماتيون قد جعلوا لفكرة صنع المعرفة ، أو خلقها ، معننى بعيد الاختلاف عن المعنى الذي حددته كانت بحيث يحسن الفصل بين المعنيين

ولنحاول أولا أن نبحث الأسباب التي ساعدت على ظهور البراجماتية في نهاية القرن التاسع عشر ، وليس من شك في امكان القول بوجود برجماتيين حتى في العصور القديمة ، انه يصح أن يوصف بهذا الاسم أى سفسطائي كبروتاجوراس الذي ذكر أن الانسان مقياس كل شيء ، وفي الحق لقد اعترف بنيتشه كما اعترف البراجماتى الانجليزى فرديناند شيلر بأن بروتاجوراس كان من المواد المهممين الذين مهدوا لها ، ولكن من الحقيقي كذلك أن البراجماتية لم تظهر في أوضح صورة لها الا في نهاية القرن الماضي .

ويصح ارجاع ذلك الى ما حدث في تلك الحقبة من تأثير لعلم البيولوجى وعلم السيكلوجى والدين ونقد العلم ، فقد شاركت كل هذه المؤثرات في اسكان ظهور البراجماتية .

وكان من بين المتعالمين التي جاءت بها الداروينية في البيولوجيا القول بوجود شيء يدعى الصراع من أجل البقاء ، والقول بقيام الأجزاء العضوية نفس الكائنات الحية بدور هام في هذا الصراع ، ومعنى حدوث ارتقاء للعقل هو وجود فائدة له ، وبذلك أصبحنا قريبين من الفكرة القائلة بوجود صلة وثيقة بين الحقيقة والنفس .

ومن جهة أخرى ، نادى السيكلوجيا بأن كل شيء في العقل يهدف إلى غاية ، وكما ذكر جيمس في كتاب "جاذبية علم النفس" : كل حادثة عقلية غائية ، والعقل يتجه دائما إلى المستقبل .

وفي الوقت نفسه ، حدثت عدة اتجاهات هامة ساعدت على تقدم البراجماتية كظهور الهندسات اللائقية وعواضاد ماكسويل على الفروض المتناقضة ، وتأكيده أهمية الفروض ، وهو ما نصادفه عند نقاد العلم كهنري بوانكاريه وبيير دو هومر وادموند ليروا .

وعلى ما بعد ذلك مراعاة حاجات الدين في البلدان التي ظهرت فيها البراجماتية صراحة كبريطانيا وأمريكا ، وهذه الظاهرة ملحوظة بوجه خاص في جانب من جوانب فلسفة ولهم جيمس ، وفي كتابه (ارادة الاعتقاد) ، فقد اعتقد أن إيماننا له تأثير على قدرتنا على إنجاز الأفعال ذاتها ، وكما تزاد قدرتنا على القفز بتأثير إيماننا بقدرتنا على اجتياز النهر ، كذلك نحن إذا اعتقدنا نفس حسن العالم ، سيزداد العالم حسنا بتأثير إيماننا ذاته ، وفي الحق لقد كان من بين ما قاله جيمس أيضا ، أن اعتقادنا في وجود الله ربما ساعد من ناحية على خلق الله ، ولم تحدث صلة بين الدين والبراجماتية عند جيمس وحده ، فليقد رفض كثير من

من الفلاسفة البراجماتيين النظريات ذات الطابع المطلق المستمدة من هيجل ، لأنها لم تساعد على حل الناس على عادة الله بوصفه لها مشخضا عمادة شخصية . وفي فرنسا ظهر الجانب الدينى من البراجماتية واضحا في نظرية لبروا القائلة بأن الاعتقاد في حدوث المعجزات يساعد على تحقيقها . ومع هذا ميمنى أن نضيف القول الى جانب هذا ، بأن بعض البراجماتيين كانوا يعيدون كل البعد عن الاهتمام بأية مسائل دينية ويصبح هذا الكلام شلا عن ديموى وأتباعه . فهناك براجماتية ذات نزعة طبيعية ، كما أن هناك براجماتية قد اتجهت ناحية الدين .

ومما ساعد على تقدم البراجماتية أيضا ، الأهمية التي نسبت الى الزمان الذى ازداد تأكيد قيمته منذ عهد داروين وهيجل ، والواقع أن براجماتية ديموى قد تكون مستمدة من البحث فيما تصادفه الأشياء من نمو وتطور ، كما تصورهما هيجل . وفي بعض نواح ذهبت البراجماتية في تأييدها لقيمة الزمان الى ما هو أبعد من هيجل ، وعلى الرغم من أن هيجل قد ذكر أن المستقبل هو أهم مظهر من مظاهر الزمان ، إلا أن هذه الفكرة قد برزت في النظريات البراجماتية أكثر من بروزها عند هيجل ، وتحققت لها أهمية عظمى . وشدة اتفاق بطبيعة الحال نفسى هذه النقطة بين جيمس ووجسون وديوين هيجل ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بسبق بفرديناند شيلر وديوى ، والخطأ الذى وقعت فيه المذهب القلظية الكلاسيكية هو تصورهما الحقيقة بصورة مستنسخة من واقع سابق لها في الوجود كالتسلسل الاقلاطونية أو الأفكار الواضحة المتمايزة عند ديكارت ، أى القول بأن الحقيقة تتكشف اعتمادا على التأمل والتذكر . أما عند جيمس فالحقيقة قد أصبحت تدرك مؤخرا بعد حدوث النتائج . فلم تعد الأفكار خاضعة لأحكام تقدر بالرجوع الى القواعد المستمدة منها بل تقدر بالنسبة لنتائجها . ولندكر شلا مشخضا للغاية .

فإن القول بأن لدينا فكرة حقيقة عن الكرسي أو الباب يمكن التأكد منها إذا
 أمكننا استعمال الكرسي أو الباب، على أنه حتى في الأشياء التي هي أكثر
 ابتعاداً عن الحياة المادية، من المستطاع الحكم على حقيقتها بالرجوع إلى
 نتائجها، وبحق ربما لم يكن كل هذا الكلام كافياً. فالحقيقة تعتمد في إثباتها
 اعتماداً كاملاً على البراهين المستمدة من النتائج.

وشمة فكرة أخرى قد تغمر سر تقدم البراجماتية. هذه الفكرة هي فكرة القيمة.
 ففي القرن التاسع عشر، أكثر من أي وقت مضى، أمكن للمعل الفيلسوف أن يحس
 في وضوح معنى القيمة باعتبارها شيئاً مقابل للواقعة، ومن ثم اضطر إلى التساؤل
 حول العلاقة بين الحقيقة والقيمة. هنا اهتدت البراجماتية إلى إجابة قاطعة،
 وهي مساواة الحقيقة بالقيمة، والأمر بالمثل فيما يتعلق بالخير والجميل، وهو ما
 يعني في عبارة أخرى أن الحقيقة ذات نفع.

هذه الملاحظات مكننا من فهم التعريف الذي لجأ إليه رينيه برتيلسس
 الفيلسوف الفرنسي لتعريف البراجماتية، فقلد عزمها بأنها رومانتيكية نفعية.
 وما ذكرناه عن الأهمية التي نسبتها البراجماتية للاعتقاد، ولقيمة النتائج
 بالنسبة للافتكار، تبيّن السر في اعتبارها مذهباً نفعياً. أما طابعها الرومانتيكي
 فيمكن إدراكه من تأكيدها لمعنى الوحدة المضموية، ومن نزعتها الحيوية، وكذلك
 من تأكيدها للطابع الدينامي في الأشياء، وفي تأكيدها قيمة المخاطرة
 والصادقة والتعرض للخطر.

وإذا كانت قد بدت نوعاً من الفلسفة الانجلوسكسونية، فإنما يرجع هذا
 إلى الأهمية التي نسبتها إلى الناحية العملية.

والآن وبعد أن لاحظنا الظروف التي ساعدت على ظهور البراجماتية فإننا قد نستطيع تحديد ها على نحو أكثر اتساعاً بالكمال ، ولقد ركزت البراجماتية على الاهتمام " بالمعنى " ، كما لاحظنا عند الكلام عن الأصول السيكلوجى لهذه الفلسفة . وبين يونس فهو أول فيلسوف كلمة "براجماتية" فسى احدى القواعد التي وضعها ، صورة ادراكنا بأدى " ذى يد " وتقبل تقرير أى حكم مدى الاختلاف بين تأكيدنا لصدق أى حكم وانكارنا له . وأكد جيمس ضرورة اتصاف هذا الاختلاف بالدقة المتناهية "فأهمية الشيء" لا ترجع الى قيمته فى الناحية العملية ، بل يرجعها الى الدقة .

وعبر جيمس عن هذه الفكرة أيضا فى صور شتى ، فمن أقواله : " الفكرة الصادقة هى الفكرة التي تساعدنا على تحقيق شيء " ، وعلينا أن نعرف (القيمة النقدية) لانكارنا ، " تنهين ناحية الصدق فى تصوراتنا عندما تساعدنا على الوصول الى لحظات حاسمة فى التجربة " .

وشمة ظلال مختلفة متعددة من البراجماتية ، يمكن التفرقة بينهما ، فهناك لبراجماتية التي جاء بها جيمس ، وتتميز - كما رأينا - بنظريته فسمى ارادة الاعتقاد ، ونظريته فى التجربة الاصلية . وهناك براجماتية فرد يمانند شيلو التي سماها هو ذاته بالذهب الانسانى عوالتى أكد فيها أننا نحن الذين نصنع الحقيقة ، فنحن عندما نقرر صدق أى حكم نحاول اثبات ذلك اثباتا كاملا بمعنى لكلمة " أى أننا نعمل على تحقيق صدقه " ومن ناحية ثانية ، لقد أثبت شيلو وجود امل اجتماعى فى الحقيقة يظهر أثره فيما يحدث من انفاق واتساق بين العقول لمختلفة "وهناك براجماتية ديوى التي سميت " بذهب الذراع " أو " الوظيفية " . هو يرى أن الفكرة أداة وآلة وهذه الآلة تستخدم لحل المشكلات التي تواجهنا

بها الحياة العملية ، ويتميز الانسان عن أى كائن آخر من حيث ادراكه الطابع
الاشكالي الذى يواجه به الواقع . فهو دائم المواجهة للمشكلات ودائم الحل
لها .

وما من شك فى أننا نستطيع أن نذكر ايضا البراجماتية الرومانتيكية
للإيطالى بايبي ، والبراجماتيات الدينية لبعض الفلاسفة الفرنسيين . على أن
أكبر البراجماتيات تميزا بالطابع البراجماتى كانت البراجماتية التى أسماها
برتليوه بالذهب النغمى الرومانتيكى .

اما البراجماتية ذات النزعة الطبيعية والتجريبية التى جاء بها ديوى
فقد كانت بعيدة الاختلاف فى بعض نواحيها عن نظريات جيمس ، وهــــــــــ
التفسيرات الرومانتيكية للبراجماتية ، فهى أقرب الى الميول والذهاب
التطورية ، بها فيها من نظرات واسعة تبين تقدم الانسانية ، وهى لا تعترف
بوجود شىء اسمه ارادة الاعتقاد ، وان كان ديوى قد اعتقد فى إمكان الرشيق
فى الطبيعة الانسانية وعدم ضرورة الرجوع الى أية أفكار عليية ، واعتقد فى وجود
تلقائية فى التطور ، إذ أن الانسان عندما يواجه مشكلاته اعتمادا على الفكر
والعلم ، سيتمكن من وضع حل لهذه المشكلات شيئا فشيئا ، وفى نطاق هذه
القوة الدافعة المستمدة من التطور هناك قيم ترمى الى الاشباع الاستطيقى
والاخلاقى ، سماها ديوى بالقيم التى تنشد الكمال .

وجمع ميد فى فلسفة " المحاولة " التى جاء بها بين البراجماتية وميوس
تلاميذ من المؤلفات الفلسفية الأولى لوايتهد ، ولقد اتجه كل من ديوى وميوس
الى توسيع نطاق البراجماتية حيث أصبحت مذهبها شاملا . وربما تماما لنا

ألا يصح القول بأن المذهب في البداية أي كما أنشأه جيمس ودبوي ، كان أكثر تحديدا منه في هذه المرحلة الأخيرة أي كما بدأ عند ميد موسى المواقف الأخيرة لدبوي ، بغض النظر عن الجهد الذي تشهد به أعمالهما ، والنظرة الرحبة التي يبدو أنهما قد حاولا إحياها عرضها .

وربما سألنا البراجماتيين عما يحنونه في دقة مصطلحات مثل " نتائج " و " آثار " و " فكرة " تحقق أثرا " وغيرها ، وهم أحيانا - فيما يبدو - يقصدون بهذه المصطلحات معنى نوعيا قاطعا ، ولكننا نراهم في أحيان أخرى - وبخاصة عند جيمس وفرديناند شيلر - يقولون بأن ما يؤكد صحة أحكامنا هو توافقها مع الحقائق الأخرى ، أو إذا بدت متكاملة معها ، فهناك إذن موافق مختلفة لمعاني كلمة " نتيجة " تبدأ من معنى يصح اعتباره نجا ، وتنتهي عند معنى أكثر تجسيدا وعقلانية .

وربما تساءلنا أيضا ألا تقتضى الضرورة في النهاية الرجوع الى ميس ، لا ترجع قيمته الى نتائجه ، بل الى قيمته في ذاته ، فإذا انصف الميس بالخير بفضل نتائجه ، وكانت هذه النتائج خيرة هي الأخرى بفعل نتائجها ، وهلم جرا فالتراجع الى ما لا نهاية ، وكما بين أرسطو معلنا أن نتوقف في موضع ما ، وهذه الضرورة ربما كانت هنا أوضح منها في الحالة التي عني بها أرسطو .

ويجىء في النهاية السؤال الخاص بصح القول بأن البراجماتية متوافقة مع نفسها . فعندما قلنا أن " الحقيقة فكرة تحقق شيئا " ، ألا يؤدي ذلك الى خطر القضاء على فكرة الحقيقة ذاتها ، فنحن نضع عند القول بصحة أية قضية بأننا قد أكدنا شيئا جده مختلف عما تؤكد ، في حالة القول بوجود نتائج

معدة للفتنة • ولو قلنا بوجود هوية بين هذين الحكمين لآدى هذا الى القضاء على فكرة الحقيقة ذاتها التى كنا ننشدها لتحديد ما فحسب • لا للقضاء عليها • وبحق يمكننا ارجاع خطورة البراجماتية لا الى ما تضمنته من نقص للحقيقة ولكننا نرجع هذه الخطورة أيضا الى ما فيها من عدم حرص على الاخلاص للواقع • وهو ما طالب به جيمس الفلاسفة عند ما نصحبهم جملة مرات بأن ينظسروا الى الأشياء وفقا لقيمتها الاحسية • ورغم كل هذه المآخذ ينهض الاعتراف بأن الفلاسفة البراجماتيين قد ساهموا فى تحقيق نظرة أكثر دقة وأكثر واقعية وفاعلية فى علوم الحقيقة •

ولم يتوقف تيار الأفكار الفلسفية عند البراجماتية • فلقد عنى جيمس نفس نفس الوقت الذى تم فيه وضع أسس البراجماتية بجانب آخر من جوانب هذه الفلسفة سماه بالتجريبية الأصلية • والتجريبية الأصلية تعارض كلا من النظرية العقلانية والنظرية التجريبية • على أساس أنها أخفقتا فى الانتباه الى وجود علاقات نفسى نطاق التجربة • فالتجريبون لم يروا سوى حدود أو أطراف غير مترابطة • وان ظهر بينهم استثناء كهيوم الذى حاول ربط الأطراف غير المترابطة بواسطة القسوة الضيقة التى سماها المادة أو الاعتقاد • أما العقلانيون • فمن ناحية أخرى • فبعد أن أدركوا تجاهل التجريبين للعلاقات وانفقوا معهم بطريقة ضيقة على القول بعدم وجود أية علاقات فى التجربة فأنهم جعلوا أصل العلاقات فى العقل • ولكن جيمس عندما بين احتواء التجربة على العلاقات والاطراف القائمة بينها على حد سواء • وان هناك • كما يقول • شعورا باله وشعورا باله وشعسورا بال • • • • • فانه قد حثنا على ادراك عدم كفاية العقلانية والتجريبية على حد سواء •

ومن الأفكار المهمة الأخرى التى تضمنتها التجريبية الأصلية ، قولها أن "الفكرة الخاصة بشئ" و"الشئ ذاته" ليستا حقيقتين مختلفتين بل هما شئ واحد قد رثى فى إحدى الحالتين وفقا لنظرة سيكولوجية مورثى فى الحالة الأخرى وفقا لنظرة موضوعية . فمثلا الكرسي وفكرتى عن الكرسي ليسا حقيقتين مختلفتين ، فليس هناك من ناحية ، الكيان المادى للكرسي ، ومن ناحية أخرى ، الكيان السيكلوجى الخاص بفكرتى عن الكرسي . فما هناك شئ واحد . أما أن يحس كرسيًا ، أو يسمى فكرة الكرسي ، فالأمر يتوقف على اتصاله بأشياء مادية كالبنادق والأبواب ، أو اتصاله بأشياء سيكولوجية كفكرة الوحدة ، أو التجريبية الأصلية الخ . وهكذا تكون نظرية جيمس قد حررتنا فيما يبدو ، وبمساهمة حررتنا بالفعل ، من نظرية الأفكار التضميلية التى لجأ إليها الديكارتيون ، وورثها التجريبيون عنهم .

هذه الناحية من فلسفة جيمس يمكن اكتمالها بالرجوع الى ما ذكره فى كتاب "جهادى" السيكلوجى "عندما قال بأن الطفل عند ما يرى العالم ، فإنه لا يميز نفس الهداية بين باطن وظاهره كما أنه لا يعرف التفرقة بين الذات والوضوع .

واكتملت ملامح فلسفة برجسون فى نفس الوقت الذى ظهرت فيه البرجماتية وذهب التجريبية الأصلية . وثمة نقاط اتفاق عديدة التقي فيها برجسون بجيمس . إذ أكد الاثنان الناحية العملية فى كل وظيفة يقوم بها العقل . على أن بينهما اختلافًا جوهريًا . فهينما كان النظر فى الناحية العملية ضروريا عند جيمس عند تحديد الحقيقة ، رأى برجسون ضرورة استبعاد الناحية العملية . أو ما نستطيع نسميته بالاعتبارات البرجماتية . — من عقولنا إذا أردنا إدراك الحقيقة ، وفى عبارة أخرى ، استنكر برجسون تدخل الناحية العملية مع بحثنا عن الحقيقة ، السدى

ينهى أن يكون - في زعمه - تأملها ، ويعتد على الحد من وجهة خاص .

٥ - الذهب الحديسي :

يعد فكرة الحد من عند برجسون في أوجه مختلفة . وعلينا في البداية أن نؤكد القول بعدم وجود تشابه بين الحد من عند برجسون والحد من كما فهمه الفلاسفة الآخرون ، إلا في نواح ضئيلة للغاية ، وجعل أفلاطون الحد من الخطوة التالية لعملية الاستدلال العقلي ويعتد عليه لادراكه أقصى جوانب الواقع بواسطة فعل واحد من أفعال العقل . وهناك الحد من لديكارت ، وهو أشبه بفعل واحد قد تركزت فيه جملة أحداث تحدث في آنات مختلفة في آن واحد . وهناك الحد من الحس الذي تصوره كانط في (الاستطيقا الترانسندنتالية) وهو الحد من الذي يعتد عليه انشاء تجربتنا وتنظيمها في صورتي السكان والزمان ، وهما عالمان لا متاهيان يظهران للوعي في شمولهما .

ولم يقتصر الأمر على وجود عدة معان مختلفة للحد من عند مختلف الفلاسفة بل لقد بدا له معان وقوم مختلفة عند نفس الفيلسوف ، فمثلاً ما يصح تسميته بحد من الشئ عند أفلاطون ، يختلف عن حد من الخور ، الذي يعد في مكانه أسى من الشئ ، ومنه صدرت هذه الشئ ، وحد من الطبائع البسيطة عند ديكارت لا يماثل حد من الطبيعة البسيطة التي تدل على معنى الوجود الأرضي والجلال أي الله . وعند كانط أيضاً ، ثمة ثلاثة تصورات للحد من ، التصور الأول هو الحد من العقل ، ويتوزع بمسئلة الخلاقة ، وهو يقصور على الله . والتصور الثاني هو حد من صور خاصة بحد من المكان والزمان ، والتصور الثالث يخص الأنسب الترانسندنتالية والتي يمكن ادراكها اعتماداً على فعل من أفعال العقل مماثل

لحدس ديكارت للكوجيتو . وفي الحق أن عدم وجود حدس عقل عند الإنسان هو الذي أوجب وجود حدس حسي عنده ، وعدم وجود حدس عقلي من دلائل تناهي الإنسان ، وهذه صفة أساسية في نظرية كانط . وقد أعاد خلقاً كانط الحدس العقل ، الذي أنكر كانط وجوده إلى العقل الإنساني ، هنا بكل تأكيد ، قد اقترينا ما ذكره برجسون ، وعند برجسون أيضاً نرى أن حدس النفس الذي حدثنا عنه في كتاب " الزمان والإرادة الحرة " ليس مثلاً لحدس الماضى وحدس العالم الخارجى في كتابه " المادة والذاكرة " كما أنه ليس مثلاً للتعاطف الفكرى الذى عرفه في كتاب " التطور الخلاق " ، وإن كانت هذه المصطلحات تشترك عند برجسون في معنى واحد هو معرفة العقل بوساطة العقل ، ورغم إمكان مقارنة الحدس البرجسونى بالحدس الأفلاطونى من ناحية تعارضهما مع الاستدلال والاستقصاء ، إلا أن تصور برجسون له قد جاء مختلفاً رغم ذلك عن التصورات الأخرى بحسب الصلة التى أقامها بين نظريته في الحدس ونظريته في الدينامية ، فالحدس أساساً هو الفعل الذى نمتد عليه لربط أنفسنا بأنفسنا ، والذي نمتد عليه لرؤية أنفسنا رؤية مباشرة ، بمعنى بغير أية وساطة . على أن النفس عند برجسون هي نفس دائمة التغير ، إنها دينامية .

وفي كتاب " التطور الخلاق " ، عرف برجسون الحدس تعريفاً بدأ يختلفاً عن ذلك ، فقد وصفه بأنه تعاطف فكري ، أو تركيب من الفكر والغريزة ، بلغة هيجل . ففي هذا الكتاب ، بدأ بتأكيد أن الحياة - الصورة الحيوية - قد قسمت نفسها إلى تيارين كبيرين ، أحدهما يتحرك في اتجاه الغريزة ، والآخر يتحرك في اتجاه العقل ، ولكن لا يصح القول بتحويل أى اتجاه منهما بالكلية الذائبة إطلاقاً ، فالعقل يسأل نفسه أسئلة لا يستطيع الإجابة عنها ، والغريزة لا تستطيع أن تجيب إجابة واضحة ، لأنها لا تعرف حتى الأسئلة ، ومن ثم يعجز عن حل مشكلتنا كل من العقل والغريزة ، ولن يتصور لنا رؤية الواقعي ،

الا ان عندما نحاول الجمع بينهما بوساطة تلك الملكة التى سماها برجمسون بالحدس .

هنا نأتى الى تعريف ثالث للحدس ذكره برجمسون فى وضوح اكبر فى كتابه عن مقدمة الميتافيزيقا ، وذلك عندما عرفه بأنه الفعل الذى يتكشف لنا بوساطته الواقع المطلق . فالأفكار والصورات لا تنجى ، بأكثر من نظرات خارجية . ولكن هناك لحظات نضج فيها أنفسنا فى مركز السورة الحيوية . وقد يحدث هذا عند الاعجاب بمشهد طبيعى أو بعمل فنى أو عند تأليف مقال أو قصيدة ، ففى هذه الحالة لن يصبح ما نراه مجرد وجهة نظرية لأننا نواجه فى مثل هذه اللحظات الواقع ذاته ، ويتوافر لنا الحدس العقلى الذى أنكر كانط وجوده عند الانسان .

ثم يجىء فى النهاية التعريف الذى ذكره برجمسون فى كتابه " نقد منه للتفكير والحركة " ، وفيه أكد الطابع الروحى للحدس وعندما قال أن الحدس هو معرفة العقل للعقل .

كل هذه التعاريف ليست متناقضة ، ولكنها متكاملة ، وهذا أمر طبيعى ، إذ أن نظرية الحدس ذاتها فيها خصائص الفكر التأملية ، فهى لا تنصف اتصافا كاملا بطابع الحدس ، فغرض صدورها عن حدس إلا أنه يصبح القول بأنهما مجموعة من وجهات النظر عن الحدس .

لقد انتقلنا من دراسة البراجماتية الى دراسة البرجمونية ، ولكن يمكننا أن نلاحظ أننا عندما فعلنا ذلك قد انتقلنا من نظريات ذات نزعة نسبية كالكانطية والوضعية والبراجماتية الى صورة جديدة من الدجماطيقية بمعسدة

الاختلاف من التجريبية والعقلانية قد أعادت مرة أخرى تأكيد المطلق ، مختلفة
في ذلك عن البراجماتية .

وشمة ماحيق أخرى في فلسفة برجسون علينا أن نمنى بها الآن ، لانتهاء
بالاشتراك مع نظرية الوعى التى قدمها جيمس في مذهب التجريبية الاصلية قد
ساعدت على تنمية دجاطيقية أخرى ذات نزعة واقعية أو نزعة واقعية جديدة
بمعنى أصح . انها لما يمكن أن يسمى بنظرية برجسون في "الصور" ، التى ذكرها
في بداية كتابه : "المادة والذاكرة" . ونهما لما جاء في هذه النظرية ، وهو
أردنا حل مشكلة المعرفة علينا أن ننزع أنفسنا - كما سبق أن قال جيمس -
في لحظة من لحظات الزمان سابقة للتفوق بين الذات والموضوع . والواقع أن
هذه التفوق ليست أساسية وجوهية كما تبدو - حتى في "الاتجاه الطبيعي"
كما قال هوسرل ، ورأى برجسون - كما فعل جيمس - أن الأشياء ، ومشتلاتها
الذاتية متاثلتان تماثلا جوهريا . فلا يصح جمل الشيء في جانب ، ومشتلاته
في جانب آخر ، فنحن لا نستطيع القول عند ما نرى صباحا مثلا ، أننا هنسها
والصباح هناك . ولكننا نستطيع القول بالآخرى ، بأن الصباح فيها ونحن نفس
الصباح . فنة "كيان" ، سوف تتعرض طبيعته للمسح الى حد كبير لو أننا
حاولنا وصفه على أنه علاقة بين الأفكار التشبيهية الديكارتية وما تشله .

وقد لجأ جيمس لوصف نظريته في هذه النقطة على عبارة "فلسفة تجريبية
في الهوية" . والواقع أن ما جاء به جيمس هو نفس الفكرة القديمة في الوحدة
والهوية التى لاحظناها في النظرية العقلانية لهارتهدس ، وان كانت هنا نفس
مستوى تجريبي .

من هذا يتضح لنا أن فكرة هوية العارف والمعرف من بين الأركان

الأساسية في فكرة المعرفة .

٦ - الواقعية الجديدة :

واتبع هذه الفكرة الخاصة بالهوية مذهب الواقعية الجديدة ، وتعمسـد الواقعية الجديدة نتيجة للبراجماتية ، ورد فعل لها ، فالواقعية الجديدة من نتائج البراجماتية ، إذ لولا وجودها ، تمتعنا بالفعل الانساني هو لولا وجود عالم خارجي ، يتحتم علينا مراقبته ، ما أصبح للنظرة البراجماتية أى معنى ، كما لاحظ جيمس ، وان كان المذهب الواقعي الجديد ، يعد رد فعل للبراجماتية ، ويرجع هذا الى ما فيه من نهادة لتأكيد الجوانب المنطقية في الواقع .

ومن بين المزايا الكبيرة للواقعية الجديدة ، ما قامت به من ربط وشيق بمشكلة المعرفة ومشكلة العلاقات ، فقلد بين " رسل " أن كل نظرية ذات طابع شالي تتضمن القول بأن أى شىء يعرف يصبح مختلفا عما كان قبل أن يعرف . هذا القول الذى ظهر في ضوء معرفة عند لايشتره قد تم الاتصاح منه صراحة عند كانت . واعترض رسل والواقعيون الجدد على هذه الفكرة وقالوا أنه على الرغم من وجود بعض علاقات تحدث تغييرا في الحدين التى عمل بينهما كالعلاقة بين الأم والأبنة ، إلا أن هناك علاقات أخرى " برانية " ، ومن ثم فإنها لا تحدث أثرا في هذين الحدين ، وهكذا أصبحت المشكلة الخاصة بالمعرفة تتروك مسير ، هل العلاقة من النوع الأول ، أم هي علاقة من النوع الثاني ؟

والاجابة عن هذا السؤال صعبة بطبيعة الحال ، لأن حالة المعرفة فريدة في نوعها ، فنحن لن نستطيع مقارنة أية علاقة أخرى بها أسماء بـ " ما أرى مركبة الذات " ولكننا على أية حال نستطيع القول بأنه لايجز للاعتقاد

بأن المعرفة تحدث تغيراً في الحدود المشتركة فيها . وبحق ربما أمكننا القول بأن أحداث المعرفة أى تغيير في موضوعاتها ، قد يعنى أنها لم تعد معرفة خاصة بهذه الموضوعات ، ومن ثم فإذا أردنا وصف المعرفة بتغير القضايا عليها ، علينا القول بأنها علاقة من النوع الثانى فيما يبدوه ، أو هى علاقة من النوع الثانى بتغير تردد . فعلينا أن ننكر بتاتا التصورا ذات النوبة التالية القائلة بأن المعرفة تغير موضوعاتها .

ويذكر الواقعيون الجدد أنه من المستطاع وجود الحد في سياقات مختلفة ، واعتقاد على هذه الحجة استطاعوا تبرير وجود مذهب التجريبية الأصلية الذى جاء به جيمس ، ونظرية الصور التى جاء بها بيرجمون .

على أنه على الرغم من نجاح الواقعية في حل عدة مشكلات فإنها قد تركت بعض مشكلات بتغير حل . فمن السهل ادراك كيف يمكن الاعتداء الى الحقيقة في النظرة الواقعية في المعرفة ، ولكن ليس من السهل ادراك كيفية حدوث الاوهام والاعطاء ، ولعلنا نجد هذه المشكلة ظهرت نظرية جديدة هى نظرية الواقعية النقدية .

ولكن قبل أن نتعرض لها فعلينا أن نلاحظ أن الواقعية ، أو بمعنى أصح الواقعية الجديدة قد ظهرت في عدة صور مختلفة فالواقعية الجديدة عند الفيلسوف الأمريكى المعاصر وتتأجرو شلا قد بدت أحيانا أقرب الى نظرية فيسولوجية ، بل الى نظرية مادية ، والواقعية الجديدة لهولت أقرب الى المادية أيضا . وتعتمد أصالتها على تأكيد موضوعية أحاسناتنا ، فالوعى في هذه النظرية لا يزيد على نوع من الأشعة التى تنير المجالات المختلفة للتجربة .

وزاد فيلسوفان من انتماع المجال الميتافيزيقي للواقعية الجديدة . هذان الفيلسوفان هما : الكسندر ووايتهد . ومن بين أهم الأفكار عظيمة الأهمية الستة جاء بها الكسندر ، القول بأن المعرفة ليست علاقة ذات اشياء مفرد في التجربة ، ولكنها حالة " معية " على حد قوله . ويعنى بذلك أنه عند حدوث أية واقعة من وقائع الوعي ، وظهور أية معطيات للتجربة في نفس الوقت ، فاننا نقول أن الأولي قد عرفت الأخيرة ، وهكذا نرى كيف تم افتراض موضوعية موضوعات الفكرة وكيف قسام الكسندر يكتسبها .

ويمكن القول بأن نظرية وايتهد كانت أكثر ديمائية ، لأنه رأى المعرفة " استيعاباً " ، أو فعلاً يتم فيه الامساك بالموضوع ، على أن هذا الفعل لا يتميز بانفراد به ، فهو مسائل للمعية التي تحدث عنها الكسندر . فكل شئ " في عالم وايتهد " " مستوعب " كل الأشياء الأخرى .

وفي كلتا هاتين النظريتين ، نستطيع أن نرى أشد لما ساءه شلستون بالقرارات الموضوعية الكبرى ، أو ما يمكن أن يسمى أيضاً بالموضوعية الجامعة . فكل شئ " نستوعبه " وكل شئ " بيننا وبينه " معية " ، تحقيقاً . وهكذا نقلنا أنفسنا مرة أخرى - خاصة إذا قبلنا نظرية الكسندر - وجهاً لوجه أمام مشكلة الخطأ . فالمعرفة قد تم تفسيرها على نحو مقبول إلى حد كبير ، أما الخطأ - رغم كسب الجهود التي بذلها الكسندر - فقد ظل يخبو تفسيراً .

والواقعية النقدية ، التي ظهرت في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الواقعية الجديدة ، على وجه التقريب ، يمكن القول رغم ذلك ، بأنها رد فعل لها . وتعد الواقعية الجديدة إلى حد ما مذهباً من مذاهب الوحدة من المسائل الاستثنائية ، لأنها تساوى بين الأفكار والأشياء . أما الواقعية النقدية ، فهي

على العكس من ذلك، مذهب ثنائى فى المعائل الابدستولوجية، يفصل بين الافكار والاشياء، بل جاء بكائنات اخرى ساهبا الواقعيون النقيديون بالماهيات، وليس من شك فى أن الواقعيين الجدد كرسل ومور قد جاءوا بنظريات خاصة بالماهية، كما أيدوا وابتهدوا هذا الاتجاه، وان كانت مشكلة الماهية قد لعبت دورا أكبر فى مذهب الواقعية النقدية، وبخاصة عند سانتيانا وسترونج. ومن الشل التالي يمكننا أن نبين الصعوبات التى تضمنتها النظرية، فلقد اعتقد مؤلف الفلاسفة أن العقل يختار بعض ماهيات ثم يعمل على جعلها تنطبق على الأشياء، ولكن كيف يضمن له تحقيق اختيار صحيح مناسب؟ - شمة اختلاف بين الواقعية النقدية والواقعية الجديدة، فالثانية قد فسرت الحقيقة، ولكنها لم تفسر الخطأ. أما الأولى فقد فسرت الخطأ، ولكنها لم تفسر الحقيقة، ويبدو أنه ينبغي أن يكمل كل من المذهبين الآخر، أو لعله يتحتم البحث عن الاجابة بالرجوع الى اتجاه آخر.

٧ - المذهب الفينومينولوجى :

وعلى الرغم من أن هوسيرل والفينومينولوجيين لم يعرفوا مذهب الواقعية الجديدة، إلا أنه قد يصح القول بأن نظريتهم كذلك كانت رد فعل لهذا المذهب. فبعد أن تناول الواقعيون الجدد مرة أخرى الافكار التى جاء بها بركللى ذهبوا الى القول بأن الخطأ الأساس فى النظريات المعتادة فى المعرفة قد جاء من الظن بأن أية فكرة " عبارة عن " فكرة شىء " ما " . فمثلا هذا الكرسى كفكرة، هو فكرة خاصة بالكرسى واعتقد بركللى فى وجود جملة أخطاء فى الفلسفة قد توتبت على الكلمة الصغيرة . ويشاركه الواقعيون الجدد فى هذا السرى، لأنهم قالوا بوجود هوية بين الشىء والشىء، بحفظ فكرة، أما هوسيرل وأتباعه فقد اتجهوا الى عكس ذلك، فأصدروا على ما سواه " قسدية " المعرفة . فأننا أواجه

الأشياء ، وإنما " حقيقة أنني " حاضر معها " - كما يمكن القول : هي السبتي
تفسر المعرفة .

ويمكننا أن نضيف أن الفينومولوجية قد نسبت إلى الظاهيات أهمية كبرى ،
كما سبق أن فعلت الواقعية النقدية ، وبخض صور الواقعية الجديدة ، فلقد رأيت
أن موضوع معرفتنا يدور حول الظاهيات والموجودات على حد سواء ، وأن كان
طابع معرفتنا للظاهيات يختلف عن طابع معرفتنا للموجودات ، وهكذا نصصادى
عند هوسرل ، وكذلك عند رسل وسانتياغا اتجاهها لأحياء الافلاطونية .

وقد ساهمت محاولات فكرية مختلفة في تقدم الفينومولوجية ، فبرنتانو قد
ألمح في تأكيد الجانب القصدى للفكر ، ومن ثم يكون قد أكد فكرة يمكن صياغتها
قبل ذلك عند بعض الفلاسفة المدرسين ، ونبه بولانو إلى ما أسماه " بالقضايا
في ذاتها " ، فهين بذلك إمكان - بل وربما ضرورة - أحياء الافلاطونية الذى
أشرفنا إليه . كما أن ما يينوج عند ما فصل ضمن البرهان قد شارك هو الآخر
في تأكيد الجانب الافلاطونى الذى اعتمد عليه جانب من الفينومولوجية .

والفينومولوجية قد اتجهت إلى محاولة وصف مجال الوجود كما هو في ذاته .
ومن ثم تكون قد تابعت التقليد الافلاطونى والديكارتي ، كما أنها قد هدفت
إلى بيان فاعلية العقل ، والبحث عما أسماه الفينومولوجيون بأسس أعمال العقل ،
وبذلك تكون قد تابعت الاتجاه الكانطى ، وهدفت الفينومولوجية أيضا إلى اثبات
كل هذه الأشياء ، بعد الرجوع إلى أصلها في التجربة وبذلك تكون قد تابعت
التقليد التجريبي .

ربما اضطررنا إلى التساؤل والقول بوجود تضارب بين هذه الاتجاهات

في بعض نقاط على الأقل ، فلو صح إمكان الرجوع الى أصل التجربة ، كيف يمكننا في هذه الحالة الاستمرارية في نطاق الوعي البحث ؟ ألا يجوز القول بأن قدرتنا على الكشف عن مجال الوعي ووصفه كما هو ذاته ، وقد رتبنا على اليقين ، نفس هذا النطاق . هذا العالم الذي نحيا فيه رغم ذلك بالضرورة ، وقد تحقق اعتقادنا على التجريد ؟

على أن خصوبة التحاليل التكنولوجية وعلى الأخص في الكشف عما يسمى "بمالم ما قبل الأوصاف" في تجربتنا ، أي الكشف عن أصل المعرفة وما حدث لوعينا من أعمال مستمرة من التذكر والتوقع قد جعل التكنولوجية من أكثر مذاهب المعرفة تنويرا .

تتبعنا ما يمكن تسميته بالجدول التاريخي للواقعية الجديدة ، بما فيه من انتقال ومن إثبات هوية الأفكار والأشياء ، الى إثبات ما فيها من اختلاف ، ومحاولات للجمع جمعا وثيقا بقدر الامكان بين إثبات الموجودات والماهيات .

وما علينا أن نتذكره بوجه خاص هو فكرة "المعية" التي صادفناها عند الكندي ، والتي يمكننا أن نضيفها الى فكرة التطابق وفكرة وحدانية الأفكار والأشياء التي صادفناها في مذهب الواقعية الجديدة لبيرويهولت . ولكن علينا أن نضيف الآن الى هاتين الفكرتين الخاصتين بالتطابق والمعية "فكرة الفاصل التي تعد متضمنة في فكرة المعية . إذ شئ نوع من الفاصل على الدوام بين المعرفة وموضوعها ، فالمعرفة شئ ، وموضوعها شئ آخر ، وهناك فاصل يفصل بينهما دائما ، وفكرة الفاصل يمكن أن نضمر الى حد ما فكرة القسدية التي أكدها التكنولوجيون .

يمكننا أن نلاحظ الآن مدى تنوع ما تدل عليه تصورات المعرفة ، ويرجع هذا التنوع الى نوع النظرة اليها ، كالقول بأنها "استمساخ" ، أو "فرض صوري" ، أو "تماسك" أو "هوية" ، ولو كانت المعرفة تعنى الاستمساخ ، فان هذا الاستمساخ قد يتجه الى الموضوعات التجريبية أو قد يتجه الى موضوعات الفكر أو قد يتجه الى العلاقات ، ولو عنت المعرفة فرض صور فانها ستجى ، لنا بهذا النقد الكائنون أما اذا عنت التماسك ، فانها ستجى ، لنا كذلك ببعض جوانب من الكانطية ، وان كنا نصادف صورة أكثر تقدما لنظرية التماسك فى مذهب هيجل ، أما النظرية القائلة بأن المعرفة "هوية" فانها ليست كاملة وراء المذهب العقلاني لهاريندس ، فحسب ، بل هى كاملة أيضا وراء المذاهب التجريبية المختلفة التى جاء بها الواقعيون الجدد ، على أن هذا ليس كل شئ ، فبوسعنا أيضا أن نذكر النظريات التى استندت الى الماهيات كنظرية أفلاطون وأتباعه من المحدثين ، وأن نذكر أيضا النظريات القائلة بأن الحقيقة عبارة عن اكتمال ، وهذه هى نظرية هوسرل ، الذى قصد بذلك بطبيعة الحال الاكتمال الفكرى ، وفى النهاية ، علينا أن نعى كذلك بنظرية برجسون فى الحدس ، التى صادفنا فيها مرة أخرى تأكيداً للهوية ، وان كانت هذه المرة هوية متحركة وشعورية ، وهكذا يتضح لنا أن نظريات المعرفة قد تضمنت تصورات مختلفة لطبيعة المعرفة ذاتها .

وما تخض عن هذه النظريات هو تأكيدات متنوعة لقيمة المعرفة وحدودها . فكما رأينا ، يمكن القول بانصاف التجريبيين والعقلانيين بالمذهب الجاهلي ، وعلى عكس ذلك الفلاسفة من أمثال كانط وكونت وجيمس ، الذين اتجهوا الى وضع قيود للمعرفة وحدودا لقيمتها ، ولكن من المصور للغاية الاهتداء الى تصنيف مقبول ، فان نظريات ذات النزعة المطلقة لكل من هيجل وبرادلى قد توصف بالمذهب الجاهلي أو النسبية ، ويتوقف هذا الوصف على نوع الرحلة التى نتأملها من منصفهمسا .

ومضاه من ذلك ، فلفقد أصرا العقلانيون أنفسهم على القول بوجود حدود لمعرفةنا .
 إذ جعل ديكارت ولا يمتز المعرفة المطلقة مقصورة على الله ، وأنكر ديكارت إمكان
 ادراك الانسان للامتاهى . وأنكر لا يمتز إمكان ادراك الانسان للسبب النهائي
 للأشياء ، وفي العهد الحديث ، اتجه الفلاسفة الى ما هو أبعد من النسبية فوجأوا
 بصورة جديدة من الدجا طيقية في النظريات المختلفة للواقعية الجديدة
 والقنومولوجية والحديثة .

وهذه الدجا طيقية الجديدة تتميز بادراك أعظم لقيمة العلاقات ، وما من
 شك في أن تعريف أفلاطون للحكم وأفعاله وتأكيد لاهية المعرفة الرياضية ،
 وادراكه ضرورة " الخير " للكنينة قد دل على ادراكه لاهية العلاقات ، والأثر بالشل
 عند ديكارت ، ويتبين ذلك من تضمينه الطبايح البسيطة قضايا أو وحدات تجمع
 بين فاعل وفعل ، أو بين فعل وصفة ، وأكد لا يمتز وكان ذلك أهمية العلاقات .
 ولكن عند هذين الفيلسوفين الآخرين ، وعند كانط على الأخص ، العلاقات
 موجودة في عالهنفصل عن عالم التجربة ، أما جيمس وأتباعه والواقعيون الجدد
 وبرجسون فقد رأوا العلاقات جانها متكاملان الواقع .

وناحية أخرى يصح القول بشيورها في بعض الصور الحديثة من نظرية
 المعرفة عن النظريات السابقة ، هي أهمية الزمان ، وبخاصة الزمان المستقبل .
 وابتعد البراجماتيون عند فهمهم الزمان عن فهمه بمعنى شيء أبدى ، وهو
 المعنى الذي تشبه به أشد تشبه كل من أفلاطون وسبينوزا ، فلفقد اعتقد
 البراجماتيون كما رأينا أن كل نظريات المعرفة التي اعتد على فكرة الاستنساخ
 بل وعلى فكرة التماسك ، قد نظرت الى الحقيقة من وجهة نظرا لخاص ، أي اعتقدت
 في وجود واقع سابق للوجود علينا أن نستنسخه في عقولنا ، وعند كانط حدثت

تغير ملحوظ بالفعل بدا في قوله اننا عندما نعرف نخلق موضوع معرفتنا ، ونجعلها .
 لذلك ، يصح القول بحدوث ثورة كانطية ، فالحقيقة بحق من صنعنا ، وأحدثت
 البراجماتية ثورة ثانية ، فعند كانط خالق المعرفة هو الانسان بوصفه كائنات
 عقلانيا ، أما البراجماتيون فقد ابتعدوا نهائيا عن الصور القائل بانسان
 الطبيعة الانسانية بالعقلانية ، ومن ثم فانهم دفعوا الثورة الى ما هو أبعد
 من ذلك .



الفصل الخامس

أصل المعرفة ومعاييرها

الفصل الثاني

أصل المعرفة ومعياريها

بعد أن انتهينا من عرض مختلف النظريات من ناحية صهيبة المعرفة وقيمتها، وحدودها، فلنستعرض الآن الآراء المختلفة التي ذكرت في أصلها ومعياريها. أما فيما ذكر عن أصل المعرفة فإننا هنا كذلك نصادف - وهذا أمر طبيعي للغاية - تمازجاً بين التجريبية والعقلانية. ولكن هذا التمازج ليس محدد المعالم، كما يبدو لأول وهلة. إذ أن العقلانيين قد اعترفوا بأهمية التجربة، ويكفي أن نقرأ محاورة فيدون لكي ندرك اعتراف أفلاطون بأننا من ناحية الترتيب الزمني نهتدأ دائماً بالتجربة، وأن توافرت لدينا أفكار تسمى التجربة منطقياً. ونفس القول يمكن أن يقال عن ديكارت، الذي أكد بوجه خاص القول بأن الأفكار القطرية استعدادات أكثر منها اشياء بالفعل، ومن جهة أخرى، اعترف تجريبيون مثل لوك بوجود أفكار مستقلة عن وقائع التجربة الجزيئة. وراعى الفلاسفة المحدثون، على حد سواء، العقل والتجربة والماهية والوجود والحدود والعلاقات، وعلى هذا يتضح أنه على الرغم من عدم حدوث تقدم فسي الفلسفة، كما يصح القول، فإننا نستطيع أن نقول رغم ذلك أننا نصادف فسي الفلسفات الحديثة تقديراً عميقاً لكل جوانب التجربة ونظرة أكثر اتساعاً.

أما معيار المعرفة فهو "الدليل" عند كل من العقلانيين والتجريبيين على السواء. وهو دليل حسي عند أحد هذين الطرفين، ودليل عقلي عند الطرف الآخر. هنا كذلك أحدت كانبثورة لأنه انتقد هذين النوعين من الأدلة. فانتقد الدليل الحسي لأنه لا يحقق الضرورة والكلية التي تتميز بها المعرفة. وانتقد الدليل العقلي لأنه خاو وغير كاف، ولذا أتجه للبحث عن معيار آخر،

وكان هذا المقياس هو التماسك في التجربة . هذا المقياس هو الذي قام هيجل بتوسيع نطاقه وتحويله الى فلسفة كاملة . ولكن البراجماتيين هنا أيضا قد استعاضوا عن مقياس " التماسك " بمقياس " النتائج " في محاولتهم استكمال الثورة التي أحدثها كانط ، أو في ثورتهم المضادة له بمعنى أصح . وبعد التوسعة النسبية ، تصادف نظريات قد ذهبت الى ما هو أبعد من التسمية اعتمادا على فكرة " الاكتمال " عند هوسرل ، وفكرة " الحدس " عند برجسون . وحتى في حالة عدم اقتناعنا بما جاء في هاتين النظريتين ، ينبغي أن نفر بأنهما قد كشفتا عن أشياء كثيرة . فلقد أنصحتنا عن حاجة ضرورية في العقل الانساني ، ولعلها قد كشفتنا عن طبيعته التي لا يمكن أن تقع بها هو نسبي .

وبعد أن سادت الاتجاهات النسبية اتجاهات اللادريين في نهاية القرن التاسع عشر ، جاء عهد أظهر فيه الفلاسفة ميلا الى الدفاع عن المعرفة والى انكسار اللامعروف عند هيربرت سبنسر والشيء في ذاته اللامعروف عند كانط . وربما صادفنا هذا الاتجاه عند الفيلسوف الانجليزي البراجماتي فرديناند شيلر . وكذا لك عند برجسون . فقد أكد فرديناند شيلر في أول كتبه (الفزأيس الهول) القول بألا وجود لأي شيء يظل غير معروف عند أية روح تتميز بجراثيها وصفاتها . ويوجد بها لما قاله برجسون ، اتصال بيننا وبين المطلق ، بل وحتى أكثر من الاتصال . ربما حدث في كل مرة نتميق فيها ادراكنا لذاتنا ، ولكن المطلق لا يمكن الاهتداء اليه اعتمادا على هذا النوع من الحدس فحسب ، فبان الادراك البحت يمكننا من الشعور بوجود مشاركة بيننا وبين الطبيعة . ويحدث هذا اعتمادا على نوع من التعاطف ، وقد تحدث أحيانا اعتمادا على نوع مسن التنافر مع ما يحدث عند الحيوانات الأخرى . من هنا نرى عند برجسون ، وكذا لك عند البراجماتيين والفنولوجيين انكارا للشك الذي تميز به الفكر الفلسفي قس

نهاية القرن التاسع عشر . بل لقد ذهب برجمون الى حد القول بأننا فقس العلم وفي الطبيعة الرياضية ، نلمس المادة في صورتها المطلقة ، كما نلمس المادة في صورتها المطلقة ، كما نلمس بوساطة الحدس ، العقل في صورتها المطلقة ، لأن المادة والعلم من صنع نفس الحركة النابعة من الصورة الجوهرية . هنا مرة أخرى نصادف إعادة لتأكيد الفكرة القديمة القائلة بأن اشبهه بمسرف الفقيه . وهي فكرة لاحظنا استمرار اتساقها بالاهمية في تاريخ نظرية المعرفة برشمه . وهكذا يتضح ، نعماً لما ذكره برجمون ، تفهيم سائر أنحاء العالم لأنواع مختلفة من المعرفة ، فالمادة يمكن معرفتها بوساطة الفيزياء ، والأشياء يمكن معرفتها بوساطة الادراك الحسني والبحث والكائنات الحية يمكن أن تعرف بوساطة الغريزة . كما أننا نستطيع معرفة أنفسنا اعتماداً على الحدس .

وأخيراً ينبغي أن نمنى بالنظر الى الفيلسوفين قد نجحنا في خلق أهمسية جديدة لبعض جوانب سبق ادراكها فيما مضى على نحو لم يتسم بالوضوح . فلقد رأى كوركجورد ضرورة عدم فصل الحقيقة من الذات ، التي تعمل على اثباتها . ولقد وضعت نظريته بطبيعة الحال بعد الرجوع بصفة خاصة الى حقائق الدين . وأن أمكن تعقيبها على الحقائق الأخرى ، وبخاصة حقائق الأخلاق . ولقد سبق ان تحدثنا عن النظريات التي سميت " بنظرية الموضوعية الكبرى " . ويمكننا أن نصف نظرية كوركجورد " بنظرية الذاتية الكبرى " . وقد تلون هذه التسمية أكثر ملائمة لها من نظريات الفلاسفة الرومانتيكيين الألمان ، التي نسب شلدون اليها هذا الاسم . والنتيجة التي أسفرت عنها نظرية كوركجورد هي القول بوجود عدم وضع الوجود والذاتية في ناحية ، والمعرفة في ناحية أخرى . فالمعرفة الحققة ذاتية ووجودية . وفي نظر كوركجورد : " ان توتر كيانى عند اتصاله بما هو كائن هو محاسن الحقيقة " . فكيف المعرفة هو الذي يحدد مضمونها .

ويمكننا أن نرى هنا أيضا نوعا من الدياكتيك "فقد جا" هايدجر يفكره
كلمة لذلك عندما قال بأن الواقع يكشف عن نفسه لنا في المعرفة . فالحقيقة
ليست بالشيء الذي يصنع ، كما ذهب النزعة النسبية الحديثة . أنها — كما شعر
اليونانيون — تكشف . فعلينا أن نعيد عنها اللام . فهي هناك وما عليها
الا رؤيتها .

هذا الانتقال من فكرة الى ما يقابلها ، وهذا التناقض المستمر الذى
يظهر فى تأملات الانسان للمعرفة يكشف عن صعوبة تعريف الحقيقة ، بل وربما
عن استحالتها . ولقد رأينا المعرفة فى حالة تصورها "كهوية" ، و "معية" و "فاصل"
و "صدية" ، ولكننا لاحظنا دائما افتلتها من أى تعريف نجى به ، بحيث
يمكننا القول بأن المعرفة ذاتها لا يمكن أن تعرف ، أولا يمكن على أية حال أن تعرف
معرفة كاملة ، وعلى الرغم من ذلك فقد أمكن لفكرة "الاستنساخ" ولفكرة "النتائج"
أن تزود فهمنا ببعض جوانب لها أهميتها ، وأن اتصفت هذه الجوانب بما فيها
من نفس .

وقد رأينا أن من بين حلول هذه المشكلة القول بحطابقة الحلول المختلفة
لمختلف مجالات الواقع . وتبعاً لهذه النظرة ، بوسعنا القول مثلاً بأن النظرية
الافلاطونية والديكارتيّة تصح فى مسائل الرياضة ، كما تصح النظرية الكانطية فى
مسائل الفيزياء . أما النظرية التجريبية فتتناسب معرفتنا للعالم على طريقته
الهداهة . وثمة جانب من الصحة فى قصة الحلول بحيث يناسب كل حل المجال
الذى ينطبق عليه بفرد . وربما أمكننا التحدث — كما فعل برجسون — عن
المعرفة المستمدة من الخبرة التى تزودنا ببعض ملامح من الواقع ورا ، عسالم
الهداهة ، أو عن المعرفة التى يمكن الحصول عليها من التدريكات الحسية

الباشرة التي تحدث عنها يرجعون أيضا ، والتي تعد نوعا من المشاركة في العالم ، أو الاتصال بالعالم .

ولفكرة الوجود في العالم ، التي أكدها صراحة كل من هوسيرل وهابيدجر أهمية بكل تأكيد كأساس لأية نظرية في المعرفة . ويمكننا مقارنتها بفكرة المحسنة عند الكسندر ، وبما فهمه الشاعر الفرنسي كلوديل من كلمة المعرفة ، والتي عرفها في شيء من التعسف ... وهذا صحيح - " بأنها هي " يولد معنا " ، فهي تدل عنده على وجود قرابة بيننا وبين العالم ، وهذا المعنى هو الذي يحتل أن نكشفه فيما يبدو في حالة الرجوع إلى نظريات " الاستتاع " و " التجهة " و " الهوية " و " الفاصل " التي تحدثنا عنها .

لعل الفلاسفة إذن قد أخطأوا عندما أسرفوا في نظرياتهم عن المعرفة ، وأكدوا فاعلية الانسان ، فإن هذه الفاعلية لا تشمل غير ناحية من نواحي الواقع . وإلى جانب الفاعلية ، يوجد دور للتقبلية والانفعالية ، وكان هيرت هينر من بين الفلاسفة الذين أدركوا اثر العالم في تشكيل حواس الانسان ، وقد تنبهه التجريبيون إلى هذه الخاصة الانفعالية على نحو عام ، ولم يكن بقولا إلى حد كبير ، لأنهم عرضوا رأيهم في صورة هزيلة جافة إلى أبعد حد .

ونحن نحيا المعرفة والحقيقة في التجربة قبل أن نفكر فيها . وحينما ساعدتنا تجربة الخطأ على الوصول إلى فهم واضح لتجربة الحقيقة على الرغم من أن تجربة الحقيقة أسبق من الناحية المنطقية .

وهذا يسوقنا إلى بحث مسألة أخرى وهي ليست خاصة بسبق الحقيقة لأحداث معينة من حيث الزمان ، ولكنها تخص صلة الزمان بالكونيات التي تتألف

منها الحقيقة ذاتها "وسوف نرى أن الحقيقة معقدة التكوين في هذه الناحية إلى حد ما" فهي تتضمن جوانب الزمان الثلاثة وجوانبها من بوجه خاص هما الماضي والمستقبل .

وعلى نفس النحو يمكننا التمعن في الصلة بين المعرفة والزمان . وعند ما تكلم أفلاطون عن التذكرو فإنه قد أدرك في وضوح كبير الصلة بين المعرفة واللفظ . وكلمة " قبل " ذاتها تدل على أية حال على وجود صلة واضحة بالزمان . وربما أوضح لنا ذلك قول أفلاطون بإمكان المعرفة ذاتها في حالة اعتدادها على تصورات سابقة في الوجود . وأصر هيجل أيضا على القول بوجود صلة بين المعرفة والماضي عندما أكد أننا لا نعرف الأحداث إلا بعد أن تكون قد حدثت ، وأن بومة منيرفا تطير في الليل ، على حد تعبيره . ولا حاجة بعد ذلك لاعادة ذكر نظرية بيرجسون عن الطابع التذكري للمعرفة .

غير أن المعرفة متصلة أيضا بالمستقبل . ولقد أوضح أفلاطون في مجادلته لبراجماتي عصره الصلة بين الحقيقة والمستقبل . والبراجماتيون في عصرنا هم بكل وضوح الذين أكدوا هذه العلاقة ، وأن بدا ذلك على نحو مختلف ، وذلك عند ما حددوا دورا تنبؤيا للمعرفة .

ولقد حاول البراجماتيون من جانب ، والمقلانيون من جانب آخره تحويل هذه العلاقة بين الحقيقة وبين الماضي والمستقبل ، إلى نوع من الأسطورة .

والحقيقة في النهاية متصلة بالحاضر ، أو بالأحرى بالحاضر في صلاته بكل من اللفظ والمستقبل . والقصدية التي تحدث عنها الفنونولوجيون تعني في أسلوب الظن وصف الحقيقة كشيء يحدث في الحاضر ، أي شيء متمايز عما يحنيه التذكر

عند أفلاطون من ناحية هو عن التنبؤ عند البراجماتوس من ناحية أخرى .

والحقيقة ذاتها تتألف من العلاقة الثلاثية بينهما ، وليس أركان الزمان الثلاثة .

وقد خضعت نظرية المعرفة للتفرقة بين الصورة والمادة ، وهي تفرقة نسرى بدايتها عند أفلاطون في محاورة فيلايوس . ثم ازدادت هذه التفرقة وضوحا عند أرسطو ، وظهت بعض آثار أخيرة منها عند كانط ، ولكن هل تعد هذه التفرقة أمرا مشيوعا ؟ ان سيكولوجية الجشطالت تحذرننا من عدم إمكان التفرقة بين المصادرة والصورة . ان يمكن القول على نحو ما بوجود صورة في الأشياء على الدوام ، وأن العقل — ليس هو الذي يفرض الصورة عليها ، وهكذا تكون سيكولوجية الجشطالت قد جاءت بإيضاحات تنزع الى نفس الاتجاه الذي جنحت اليه بعض النظريات التي نصادفها عند وايتهد .

شمة ملحوظة أخرى يمكننا ذكرها ، هو سبق أن أبدأها وايتهد : وهي القول بأن الحاسة التي تم وضع نظريات المعرفة تبعاً لها هي حاسة الرؤية . ويكفى أن نطلع على ما ذكره أفلاطون والقديس أغسطين وتوماس الاكوينى ودنارت لى ندرن الى أى حد لجأوا الى ذكر كلمة النور في تشبيهاتهم وأمثالهم ، ولكن كما ذكر الفيلسوف الفرنسى مون دى بيران : ان لحاسة اللمس نوعا من السبق هو كان هذا هو ما قصد وايتهد أيضا عندما تحدث عن " الفاعلية الحسية " ، واتبع فلاسفة مسن أشال ماكسويل والكسندر الاتجاه الذى جاء عند مون دى بيران وبرنلى .

وهكذا نكون قد اهتمدنا شيئا فشيئا الى نوع من التجريبية تتصعب بنا حاسة لم تعرفها التجريبية التقليدية ، وهى الشعور بالكل والعلاقات والتجربة الهابطنية

والفاعلية .

والمعرفة يمكن أن تدرك إما على أنها عملية تحليلية ، وإما عملية تأليفية .
وأكد فيلسوف مثل كوندريك الناحية التحليلية ، وإن كان قد أدرك في وضوح أن
تحليله سيساعده على تحقيق العملية التأليفية ، والمعرفة عند كانه ، عملية
تأليفية ، وهي عند هيجز وديكارت ولا ينتر ، تحليلية وتأليفية معا ، ولكن ما هو
الشيء الذي يتم تأليفه أو تحليله ؟ فلا بد أن يتوافر لنا دائما الشيء الذي
سيحدث فيه التحليل أو التأليف ، وربما أمكننا تسميته بالمعطى ، والمعرفة
اللامباشرة تفترض سبق قيام معرفة مباشرة لها ، فمعنى وجود معرفة هو سبق
وجود شيء يعرف ، وفي هذه النقطة على أقل تقدير يتفق الفينومولوجيون
وفيلسوف مادي جسد لي مثل ليهن .

ولقد ذكر أرسطو أن الكائن عند ما يعرف شيئا ، يكون هذا الشيء هو ما
عرفه . ولكن بوسعنا القول بالمثل بأن الكائن شيء ، وما يعرف شيء آخر . .
نقطة فاصل على الدوام بين الكائن وبين المعرفة .

ولكنه ولو أن هناك فاصلا واختلافا فان هناك أيضا قرابة وصلة وثيقة .
وهذه الحقيقة هي التي أصر على تأكيدها مفكرون مختلفون كرسل والكنند ووكلوديل
وبرجسون .

أخف إلى ذلك أن المعرفة كما بين هايدجر ، ليست منفصلة عن الوجود
نفسه من الخصائص الأساسية التي يتميز بها الوجود الانساني ، فبالنسبة للانسان
" أن يكون " يعني " أن تفكر " ، وإن كان التفكير هنا لا يدل على المعنى
اللا شخص العقلاني الذي ذكره ديكارت ، انه بالاحرى " اسقاط " فعال لنفسه

فى المستقبل ، وهذه المعرفة تمنى فقط أننى قد أصبحت على وى بشىء كان من قبل
فى المجهل الناضة من كيانى ، أن المعرفة تعتمد على وى ، أعمق من المعرفة .

وستظل هناك على الدوام مسألة تتعلق بكيفية الجمع بين هذه الخصائص
المختلفة للمعرفة - أى الحضور والافصال ، والاحاطة والتدثر ، وكيف يمكننا أن
نفسر حقيقة تميز موضوع المعرفة بطابعه المارق ويكونه فى أنفسنا فى الوقت نفسه ؟
التصوير الوحيد لذلك هو القول بقصور الكلمات وعدم إمكان التصوير من " الحقيقى "
تعبيراً كاملاً ، بعد تفرقتنا بين الذات والموضوع فالها ما نصل فى النهاية السسى
نقطة يختفى فيها المارق بينهما ، واعتقد برادلى أن اهتمامنا الوحيد تيهمسما
يجب ، بعد انتهائنا من التجربة ، وعند ما نذهب الى ماوراءها ، وأن كان الاوافق لنا
هو القول بأننا نصادف هذه الوحدة قبل التجربة ، وأن مزاجها هو المعطى
المباشر الذى نبدأ منه ، وربما أقر برادلى نفسه هذه النقطة ، فقلد تحدث هس
وحدة الضمور التى بدت فى نظره مركز التجربة .

وهكذا نصل الى نوع من النسيبة الميتافيزيقية ، وهو شىء لا يختلف كثيراً مما
اهتدى اليه أفلاطون فى الكتاب السادس من الجمهورية وفى محاورة فيثاغورس
ومحاورة المادية ، ولجأ أفلاطون الى النور على سبيل المجاز وقال : " عند ما ندرك
هذه الرؤية وبعد ادراكك لها ، لن تقوم بأى استدلال بعد ذلك " .

وما يهين علينا القيام به فى النهاية هو أن نضع أنفسنا فى الموضع الذى
تختفى فيه المعرفة والحقيقة ويفسحان الطريق أمام الواقع ، ومن المفيد فى هذا
الصد أن نتذكر التفرقة التى أجراها برادلى بين الحقيقة والواقع . فالحقيقة
تتضمن دائماً الانفصال بين الذات والموضوع ، والافصال فى القضية المنطقية يسم
الموضوع وصفاته . ولكن بعد التحليل الأخير يهين ارتكان الحقيقة على ما سماه

برادى بالضعور أو التجربة موعلى ما ساء رسل " بالتعرف " ففى هذه الحالة نكون قد وصلنا الى نقطة اخضا " الفارق بين الذات والموضوع هو تكون قد بلغنا ذلك الذى " الموحى " الذى يدعى بالواقع .

ولكن ، وبعد أن قلنا ذلك ، علينا أن نقول أيضا أن هذا الفصل ضرورى ، وإن علينا أن نحافظ على فكرة الحقيقة ، معها صادفنا فيها من غيوض ، عند سجر غورها ، وعلينا أن نكون أننا " للغاية فى وصفها " وبعبارة أخرى ، لا يكفى أن يقتصر على وصفها بالرجوع الى نتائجها ، اعتمادا على ما يتحقق من نبوتها ، كما فعل البراجماتيون ولكن علينا أن نراها كفى " نتج من تذكرنا أيضا " ونحن عند ما نفكر فى أية حقيقة فأننا نفكر فيها كفى " هى ، أو بالأحرى كفى " ينتمى الى الماضى الذى نشله ، والذى تمت تسميته أحيانا بالابدية ، وعلينا أن نراه كل الجوانب التى ذكرناها " كالوحدانية " و " الفاصل " و " الاستمخ " و " النتيجة " و " التماك " و " تشكيل الأشكال الجديدة " و " المستقبل " و " الماضى " وأخيرا علينا أن نضع شعورا عميقا بالمعية . وحتى اذا تعذر علينا بعد الرجوع الى كل هذه المصطلحات تعريف فكرتنا عن الحقيقة تعريفا كاملا ، فإن علينا على أية حال أن نهيب أنفسنا لها ، وأن نحارب من أجلها ، وإذا كان تعريف الحقيقة متعذرا ، فعلينا ونقسم ذلك أن نضع دائما مقدسيتها ، فالحقيقة التى ستعرف الأشياء " بالرجوع اليها يوما من الأيام ، لا يمكن لهذا السبب ذاته أن تعرف هى ذاتها ، أنها موضوع بحثنا ، وهى غاية ذاتها مستظل دائما الهدف الذى نقصده ، وإن كنا نصرف أن طبيعتها لا يمكن أن يحاط بها .

* * *

لو أننا بدلا من أن نتجه الى بحث مشكلة المعرفة ، اتجهنا الى بحث مشكلة الوجود ، التى يصح أن نصفها بأنها الجانب الذاتى لنفس المشكلة ، لا سفر

ذلك عن اهتمامنا الى نتيجة مماثلة .

وعندما عارض سقراط الفلاسفة السابقين له والسفسطائيين الذين كانوا يمحشون في عهده ، فانه وجه عقل الانسان تجاههم ، ويمكننا أن نصادف أيضا في قواعد الرواقيين اصرارا على تأكيد قيمة وهي الانسان بوصفه شيئا متاهرا من الاتحادات الخارجية ، بينما كان الوعى الاخلاقى هو ما أكدته أساسا سقراط والرواقيون ، اتجه القديس افسطوطين الى تأكيد الوعى الدينى ، أى وهى الانسان بحسبه يا لله .

وعند ديكارت ، نصادف فلسفة كاملة تستند الى معنى الوعى ، فالاعتقاد عنده هو ما يظهر مباشرة لفكرنا ، وهذه هى الخاصة المباشرة للوعى ، وعلى الرغم من أن ديكارت قد جعل التصورات الأفلاطونية الخاصة بالمثل الأبدية فطرية نفس العقل ، فاننا نستطيع القول بأن دور الوعى عند ديكارت كان أعظم منه عند أفلاطون .

ولدى اتباع ديكارت العظام ، الثلاثة ، نصادف ثلاثة اتجاهات مختلفة ، كان لكل منها أهمية في تاريخ معنى الوعى ، فالوعى قد بدا للبهنوزا وهما بذات الوعى ، أو ما أسماه فكرة الفكرة ، ومن ناحية أخرى ، اعتقد سبينوزا أن المفهوم معنى وهما بالجسم ، ومن ثم يمكن القول بوجود اتصال دائم بين الوعى والموضوع العقلى للوعى من جهة ، كما يوجد اتصال من جهة أخرى بينه وبين ما يمكن تصنيفه بالموضوع الجسمانى للوعى . ويختلف تصور ما لبرانش للوعى عن تصوره ديكارت له في ناحية هامة . فبينما كان الوعى عند ديكارت شيئا نستطيع أن نعرفه في وضوح ويسر ، كانت ظواهر الوعى عند ما لبرانش على نقى ذلك ، هى أكثر الظواهر خفا ، لنا ، فعتقد أراد الله أن يكشف الظواهر الخارجية لنا وأن يخفى عنا ظواهرنا

الباطنية في نوع من الظلمة ومن ناحية أخرى ، واعتاما للروح الديكارتية الحق ،
أصر ما ليرانش على القول باستحالة تفسير اتجاهات أنفسنا على غرار ما يحدث
في أجسامنا ، وعارض لاهنتر النظرية الديكارتية القائلة بوجود اتصال كامل بين
الفكر وما ليس يفكر ، وأن ظن أن بين الوعي والمادة هناك عدد لا متناه من أنواع
الوعي المتناقضة ، وأننا نصادف في أدنى درجات المادة ذاتها حياة ونفسا ،
وفي أعماقنا مورا ، المدركات الواهية التي تتصف بوضوحها وتميزها ، مدركات
صغيرة ضطربة ، يكاد يتعذر ادراكها الا اذا تم استخراجها بمدركات أخرى ، من
هذا يتضح الاتماع الذي حدث في نظرية ديكارت عند ما أقام سبينوزا صلة
بين الوعي وبوضوحه ، وعند ما غير ما ليرانش في ظلام النفس ما كان أكثر الأشياء
وضوحا عند ديكارت ، وعند ما أصر لاهنتر على القول بوجود مدركات صغيرة
تكاد تكون لا تدرك .

أما كانط ، فيمكن القول من جهة هي أنه قد ورث التقليد الديكارتى ، اذ نشأ
مطابقة بين تأكيد "لأننا أفكر" وبين الكوجيتو الديكارتى ، ولكنه من جهة أخرى ،
قد أنكر القول بسبق معرفتنا للظواهر الباطنية لمعرفةنا للظواهر الخارجية ،
لأن صورتى الزمان والمكان تحولان دون ادراك الانسان لنفسه شيئا في ذاته ،
كما تحولان أيضا دون ادراكه للأشياء كأشياء في ذاتها .

ومن ثم اعتقد كانط في استحالة انتقالنا من الوعي التجريبي الى الوعي
الترانسندنتالى ، وبأننا نستطيع التأكد من وجود هذا الوعي الترانسندنتالى فقط
اذا انتمينا الى شروط معرفتنا ، ورغم ذلك ، فهناك سهل للاعتداء الى الأشياء
في ذاتها ، وواضح أن هذا متعذر في حالة الوعي التجريبي ، كما أنه متعذر
أيضا في حالة الوعي الترانسندنتالى ، لأن مثل هذا الوعي يهيم أن يوجسه

دائما تجاه التجربة ، ولكننا نستطيع الحصول على معرفة للأشياء في ذاتها اعتمادا على وعينا الأخلاقي . هنا رجع كانط أيضا الى تعاليم سقراط وأفلاطون ، بل والسع تعاليم ديكارت أيضا ، عندما أكمل فلسفته النظرية بنظرة أخلاقية قد اعتمدت على النهل والسمو . فالعقل العملي البحث في نظر كانط جانب ضروري لنفس العقل الذي يمد العقل النظرى البحث جانبها آخر منه . ومن ثم تكون هناك مراتب للوعي تتضمن مرتبتين أسس من الوعي التجريبي هما : الوعي الترانسندنتالى ، والوعي الأخلاقى .

وقد أدرك مهن دى بيرران الوعي شيئا يتكشف من أثره الفعال في شئ آخر غيره . وتظهر هذه الآثار أولا في الجسم أو الكائن العضوى الذى تتصل به قوى الوعي في حالة ازدياد النشاط المفعوى . ثم تظهر بعد ذلك في العالم الخارجى . وفي الوعي ذاته ، أشار الى سلسلة كاملة من الدركات بعضها معرق في النسيخ ، والبعض الآخر أكثر وضوحا ، وهو في هذه الناحية قد اتبع الايضاحات التى جسا بها لاينتر ، كما رجع أيضا الى بعض غلاسة تجريبيين مثل كابانيس .

وحاول تين هاشنأ هجوه على مهن دى بيرران وعلى أولئك الذين ادعوا اتباعهم له أن يثبت أن الدركات التى يحسها هي مجرد آثار لحركات فسيولوجية ، يتضح في آخر الأمر أنها طهيمة .

واستمرت هذه الاتجاهات المخالفة خلال القرن التاسع عشر . ونحن نصادفها مرة أخرى عند برجسون من جهة ، وعند فرويد من جهة أخرى . والواقع أن هناك جملة آراء اشترك فيها كل من برجسون وفرويد ، كالفكرة القائلة مثلا بأن الكثير من مشكلاتنا قد ترتد الى اللاوعي اما بتأثير ضرورات الحياة العملية ، واما بتأثير ضرورات المجتمع . ولكن ثمة اختلافات بينها أيضا ، إذ كان برجسون خليفة مسمن

دى بيرمان • أما فرييد فكان — فيما يعتقد — خليفة بعض أساتذة توم •

والوى عند برجسون مرتبط بقدره الكائن الانسانى على الاختيار بمسمن
الموترات المختلفة • وهذه القدرة بدورها مرتبطة بالقدرة على الاختيار بمسمن
سهل الفعل المختلفة • وتظهر هذه الفكرة نفسها الخاصة بالانتقاء فى النظرية
الواقعية الجديدة التى جاء بها هولك • الذى أدرك الولى نوعا من الشجاع
الذى يضى بالتناوب الجوانب المختلفة للحقيقة • واكملت هذه الفكرة فى
نظرية برجسون عندما أكد اختلاف الأحداث النفسية من الأحداث الطبيعية •
بسبب ما فى الاولى من زيادة فى التوتر أو التركيز أى أن الحركات المختلفة
أو الدبديات الأولية التى تتردد خلال أى فاصل من الزمن تتصف فى حالة
العالم الطبيعى بانساعطها • بينما تتصف فى حالة العالم النفسى بتركزها •
فالوى إذن عملية انتقاء للظروف والموترات الخارجية • كما انه تركيز لهذه
الظروف والموترات التى أصبحت من مكوناته •

وشة اتجاهان يمكن ملاحظتهما فى التأملات الفلسفية المعاصرة • فهما
يتعلق بالوى • فلقد أشار بعض الفلاسفة الى الطابع الذى يتميز به الولى •
وبدا الولى فى نظر هوسرل مثلا فعلا فريدا يمكن تحديده من خلال اتجاهه
الى موضوعاته • أو من خلال القصدية • على حد تعبيره • واعتقد فيلسوفان كالكسندر
ووايتهد • على العكس من ذلك • بوجود قياسنا بأحداث "شاهية" بين الولى
وأحداث العالم الأخرى بقدر الامكان • فالوى عند الكسندر عبارة عن حالة
"معية" • أما وايتهد الذى أدركه فى صورة أكثر ديناغة توافقت مع مذهبه
الفلسفى برهته • فقد بدا الولى له حالة "استيعاب" للأشياء • على أن هذين
الاتجاهين لهما متمازيمن تمازى شديدا كما يبدو للوهلة الأولى • لأن
هوسرل لم ينظر الى العالم فى جملة • واقصر منهجيا على النظر الى المعرفة •

وربما كانت هناك حالات تتخذ فيها "المعية" و"الاستيعاب" طابع القصدية ،
 التي ربما كانت كائنة في كل شيء ، وان كانت كائنة في كل شيء ، وان كانت أكثر
 وضوحا في هذه الحالات . وعلينا أن نلاحظ أيضا أن كلمة "معية" لا تمنى
 بالضرورة عدم وجود شيء متميز في الوعى ، فلقد ذكر لنا ألكسندر أنه قد اشتمل
 هذه الكلمة للدلالة على وجود عنصرين في زمن واحد ، أحدهما واع . هذا يعنى
 عدم انكار تميز المنصر النفس في نظريته . نستطيع إذن القول بأن المعرفة نفس
 الفلسفة المعاصرة تدل على "المعية" من الناحية الاستاتيكية ، وتدل على
 "الاستيعاب" من الناحية الدينامية ، وعلى القصدية من الناحية الاستولوجية .

وإذا بدأنا بفكرة القصدية هذه يمكننا أن ننقل كما فعل هايدجر إلى فكرة
 "الوجود في العالم" لأن وعينا ليس منفصلا عن العالم ، ولكن علينا أن نضيفه
 كما رأى سارتر أن هذا الوعى يظهر نفسه لنفسه ، وأنه يضع فاصلا بينه وبين
 العالم ، فالوعى يدل على وجود فاصل على الدوام ، كما يدل على الوجود نفسى
 حضرة الأشياء ، وفى الحق أنه يعنى نوعا من اللاحضور فى الحضور ، أو الحضور
 فى اللاحضور ، وفكرة الحضور وكذلك فكرة اللاحضور تتضمنان معنى "السلب" ، كما
 رأى سارتر . وهو هنا يتفق مع هيجل ، ويمكننا القول بأن سارتر قد استعاض من
 فكرة عدم فى نظرية هايدجر بنظرية السلب عند هيجل ، والوعى يتحو بطابع
 سالب مزدوج فى نظر سارتر . فهو سالب من ناحية صلاته بذاته ، لأنه يعنى دائما
 شيئا آخر غير نفسه . وهو سالب من جهة أخرى فى صلاته بالأشياء الأخرى ، لأنه
 يؤكد نفسه باعتبار أنه ليس هذه الأشياء . وعلى الرغم من ذلك ، فإنه متصل بهذه
 الأشياء بالضرورة . ووصف سارتر اتباعا لما ذكره هوسرل وهايدجر الوعى نفسى
 عبارة أخاذة ومصادقة كدلالة بأنه يخل "منحدرا زلقا لا يمكن أن نقف فيه دون أن
 نزغ على الارتقاء على الأشياء الأخرى" . وعندما عرف الوعى "بما هو لذاته" انساق
 إلى تأكيد أن "ما هو لذاته" خارج ذاته ، ومن الملامح الأخرى التى تميزت بها

نظريته أنه ذكر أن الوعي "أو ما هو لذاته" يدل على نوع من التناقض أو الانكشاف
 "لما هو في ذاته". ولكن هذا القول الأخير يؤكد لك معنى اللاهوتية ينتميان
 إلى بعض جوانب ميتافيزيقية للغاية من نظرية سارتر، لعلها تتميز بغموضها .
 وبإشارتها للتساؤل .

وهكذا ، إذا استعرضنا ما ذكرته النظريات المحاصرة عن الوعي ، فانتسا
 نرى أنها قد أصرت أحيانا على القول بحلول موضوع الوعي في ذاته بالوعي كما هو
 الحال في مذهب الواقعية النقدية والفنولوجية وبذهب الكسندر وبنوي أنها
 في أحيان أخرى ، قد أصرت على القول بكون هذه العلاقة ذاتها ، كما هو
 الحال في مذهب الواقعية الجديدة وعند وليم جيمس ، قبل ذلك ، عند
 تحدث عن شفافية الوعي . وفي عبارة أخرى ، هذه المذاهب تصر أحيانا على
 القول بالفاصل . وفي أحيان أخرى ، تصر على فكرة الحضور ، وتصر تارة على
 القصدية ، كما تصر تارة أخرى على الحماية .

وجد يربا بالذكر ، أننا نصادف في نظرية برجسون كلا من فكرة الانتقاء وفكرة
 التكيف .

ومن هنا يمكننا أن ندرك اعتماد تعريف الوعي دائما على الرجوع إلى
 نقيضه . وبوسعنا أن نصيف إلى التناقض السابقة ، التناقض بين التفاعل
 والسلبية . وما من شك في أننا نصادف عند جيمس وعند الواقعيين الجدد شيئا
 اتجاها إلى تأكيد سلبية الوعي وهو اتجاه لم يشعر به أحد قبل المصـ
 الـهـدـيـة .

وقد يستطيع أكابر نظريات الفلاسفة في هذا الموضوع يذكر بعض أسـ

الكتاب من أمثال كلوديل وبيروست وفاليرى . وفى بعض نقاط قد يمكننا مقارنة نظرية كلوديل بنظرية ألكسندر التى ذكر فيها أن الوعى أساسا وجسود محمية مع الأغياء ، وأنوطا من المعرفة الفزيرة . ومن ناحية أخرى نرى أن هؤلاء الكتاب لم يعتمدوا كثيرا عن فكرة " الوجود فى العالم " فى نظرتهم الى الوعى . فلقد اعتقد هول فاليرى فى حدوث أكثر الظواهر إشارة للاهتمام عند ما يكون الوعى قد انبعث فى التو من اللاوى عند أنهماكه فى اعداد الممطيات التى مرت قبل ذلك فى اللاوى . وهذا الاتجاه ذاته يمكن حسادفته عند بيروست ، فالوى نفس نظره لن يتصف بأكبر قدر من الاخلاص الا اذا كان منصفا بالانفعال وتأثيره . أو اذا كان عبارة عن انفعال فحسب بمعنى أصح ، ومن جهة أخرى ، هناك ما أسماه بيروست بالطابع المتقطع للوى ، فبمعنى بهذا الآن ليس متصلا بالصورة بومعى الآن السابق ، بل قد يكون متصلا بومعى بآنا تبيينها وبين الآن الحاصر فسترة زمنية طويلة ، تماما كما يتصل جلس الذى حلته الالهة بالملم الذى حلته مسى ليله أخرى فوان كان لا يتصل ببعض الأفكار التى فكرت فيها اليوم .

ومشكلة الوعى ما زالت باقية على حالها ، وان كنا نستطيع القول بأن هذه الفكرة قد تم تحليلها الى الأفكار المختلفة التى تحدثنا عنها وهى " الانتقساء " و " التكيف " و " المحية " و " الصفافية " و " التأمل " و " الملو " و " القسدية " .

الفصل الثالث

المادة بين نظرية المعرفة واللغة

الفصل الثالث

العلاقة بين نظرية المعرفة واللغة

مشكلة المعرفة وثيقة الصلة بمشكلة اللغة، وهذا واضح بوجه خاص في مسألة مكانة الأفكار العامة.

وعندما أنكر بروتاجوراس كل الحقائق الكلية وقال إن ما هناك هو —
 احكامات جزئية فقط، فإنه قد يعد أول فلاسفة النزعة الاسمية. وإن كانت مشكلة
 الاسمية والواقعية لم تكتسفا اكتشافا كاملا إلا في الشاحنات التي دارت نفسى
 القرون الوسطى، وفي الفلسفة الحديثة، ربما صح القول بأن هيزل قد واصل
 الاتجاه الاسمي، وأنه عندما ذكر أن الأفكار العامة هي مجرد كلمات، قد عسير
 عن غاية ما تنبى الى تأكيده النظرية الاسمية، ومن الجدير بالذكر أن نسبة
 صميميات قد انبثقت من فلسفة هيزل ترجع الى ايمانه بالاستنهاط الى جانب كونه
 من الاسمين، واختفى عند لوك ارتباط الاسمية بالتجريبية. إذ كان لوك يعتقد
 الى حد ما في وجود أفكار عامة، ولكن بركلى قد أعاد تأكيد عدم الاعتقاد نفسى
 مثل هذه الأفكار. إذ رأى أن أوجه النفس التي ظهرت عند الفلاسفة إنما ترجع
 الى استعمالهم أفكارا عامة لا تطابق أى شئ، «فكرة الكهنة والمادة مثلا» ولكن
 هنا تنبثت مشكلة أخرى أيضا. فقد بدت الأفكار العامة عند بركلى مجسود
 أفكار جزئية قد أدركت من وجهة نظريته، فإن ادراكك الفكرة العامة للمثلث
 يعنى أنك على دراية بإمكان الاستعاضة عن أية صورة معينة للمثلث، بمسورة
 أخرى يغير تغيير لضوء القضية، «والفكرة العامة تعنى إمكان تشبه هذه أفكار
 أخرى من نفس النوع بواسطة فكرة غريبة» وإن أمكن فى التو ادراك دلالة أية
 كلمات ككلمة " " وكلمة " " على هذا الجانب العام، الذى حاول

بركلى استعماده ، وفى آخر مرحلة من مراحل فلسفته ، اضطر بركلى - وربما كان ذلك خضوعا لبعض عوامل مماثلة لتلك التى أوردناها - الى الاستعاضة ——— اتجاهه الاسى المتطرف بنوع من الواقعية ، فيه تأكيد لحقيقة الشل الأفلاطونية

هنا تواجهنا صعوبة عامة فى الاسمية ، فدورها أفضل تصويرها السيكلوجى والفيلسوف القانونى تون ، عندما استعمل الافكار العامة من العقل ، وضمها فى الأشياء ، فى ذاتها وأسمائها بالأجناس والأنواع والأشكال والطبائع الجوهرية .

وما يقابل الاسمية هو واقعية المقلانين كأفلاطون وديكارت ، ورغم عدم تجهل ديكارت لما سماه بكمليات الجدلين فإنه قد اعتقد رغم ذلك أن فى العقل أفكار كلية لأفكار الاعداد الرياضية ، وراى لا يمتنع على نفس النحو عدم امكان رد الافكار العامة الى الاحداث الجزئية .

والاسمية فى حالة عدم تناقضها تنكر وجود الكمليات سواء فى أفكارنا أو نفس الأشياء . أما الواقعية فتؤكد وجودها فى كليهما ، والتصورية تنكر وجود كمليات نفس الأشياء ، ولكنها تعتقد امكان تصور هذه الكمليات بوساطة الفكر ، وربما استمر الخلاف محتد ما بين هذه المذاهب الى ما شاء الله ، وإن كان برجسون قد أبدى فى هذه النقطة ملاحظة قد تكون شرة للاهتمام ، فهو لم يقر القول بأرجاع الأفكار العامة الى الأفكار الجزئية ، أو القول باحتداد الأفكار الجزئية على الأفكار العامة بوصفها افتراضات سابقة لها . فهذان النوعان من الأفكار يستندان فى نفس الوقت ، احتادا على عيلتين مختلفتين ، من شىء سابق لهما ، ليس فكرة ، ولكنه بالاحرى اتجاه أو نوع من العمل أو صورة من صور السلوك ، فيظهر عند الحيوان أكل العشب مثلا عمليا وبيولوجيا فى مرحلة متأخرة من تطوره ما يمكن تسميته بفكرة العامة عن العشب . فهو يتصرف عند صادفته لكل الأعشاب على نحو محدد يفسر

غرفة بينهما وان كان يستطيع أن يفرق بين الأشياء الأخرى فهو من هذه
الاصناف ويصفها شيئا بؤلك من هذا الاتجاه الفطرى ظهرت الافكار العامة
الافكار الجزئية ، واتهممت اتجاها واحدا من اتجاهات التطور .

واذا انتقلنا الى بحث مسألة القيمة النسبية للكليات والجزئيات فغائنا
مصادف رأين بكتنا الاختيار بينهما فهو سمنا أن نؤكد مثلا - كما فمسل
الافلاطونيين - قيمة الكليات ، وأن ندرك تميز الانمان أسما ما بقدرته على
اكتشاف ما هو ثابت ومام وسط الأحداث المتغيرة فهو سمنا أيضا أن نتبع الاتجاه
السكن الآخر مؤان نؤكد قيمة الجزئيات - فلقد قال جيمس مثلا أن الأشياء الجزئية
هى أشن الأشياء على الدوام - ونحن نذكر أيضا ما قاله بليك عن الجزئيات
الدقيقة .

والآن ننقل من مشكلة الأفكار العامة الى مشكلة اللغة - وقد رأينا أن
ثمة رابطة وثيقة تربط بين اللغة والنطق منذ البداية - وتحاول " السمانتنيك"
اليوم فى بعض الأنحاء أن تحل محل الفلسفة .

ولا جدال فى أنه من المتعذر للغاية اجراء فصل كامل بين المسائل
اللغوية البحتة والمسائل الفلسفية البحتة - واعتد بعض فلاسفة - كهيجل على
الأنس - على اللغة اعتمادا رائعا عند انشاء مذاهيمهم - وبكتنا فى هذا
الصدد طارنته بالفيلسوف الألماني يادرو والشاعر كلوديل .

وانتقد افلاطون منذ عهد هيكريرجع الى محاورة اقراطيلوس - وأن يسدا
ذلك فى صورة نجة الى حد ما - طريقة استعمال الفلاسفة للغة - هيمن فى هذه
المحاورة المكان اثبات أنصار هيراقلطس وأنصار بارمنيدس لنظريتهما المتعارضة

حتى اذا اكتفوا بالرجوع الى أصل الكلمات.

وربما كان أول سبب للفيلسوف هي التفرقة بين الاستعمالات المختلفة للغة ، فهناك استعمال وصفي لها ، كما أن هناك استعمالا شاعريا لها فيه تزود أهمية انقسام الكلمات ذاتها عن "معانيها" ، وهناك استعمال "إشاري" لم يقتض له الفلاحة انتهاءها كافيا ، وفيه لا تريد اللغة على مجرد إشارة الى الواقع المقصود ، ومن بين أشكته كما رأينا ، مسألة الهمنا والآن التي اتجه الى تحليلها أفلاطون وهيجل في بعض أجزاء من نظريتهما ، والظاهر أنهما لم يلاحظا أن معنى هذين الطرفين قد جاء من إشارتهما للواقع الذي يدلان عليه ، ومن ثم اتجه الفيلسوفان الى استنكار هاتين الكلمتين لأنهما لا تنطبقان على وقائع مختلفة في لحظات مختلفة ، ولكن كما سبق أن لاحظنا ، ليس ثمة أي وجه للنقص في مثل هذا النوع من الاستعمال اللغوي ، إذ أننا نستطيع في أية لحظة أن نصير الى الوقائع التي تنصدها هاتان الكلمتان الإشارة إليها وليس التمييز عنها .

إن ما ذكرناه عن انفصال مشكلة أصل المعرفة عن مشكلة طبيعتها سييسر لنا تناول مشكلة الحقيقة دون تعرض لمسألة التجريبية والمقلانية .

ولقد سبق أن ناقشنا مشكلة الحقيقة ، إذ تعد المعرفة الحققة معرفة خاصة بالحقيقة ، فالمسألتان مترابطتان بالضرورة ، لأن المعرفة الباطلة ليست بمعرفة .

ولكن هنالك فكرة أخرى اتصلت بفكرة الحقيقة منذ بدء الفلسفة موافقاً بها فكرة الكهنة ، وعليها أن نذكر فقط ما ذكره بارمنيدس من الحقيقة في قصيدته عن الكهنة ، والصلة بين هاتين الفكرتين قد ظلت باقية في مذهبي أفلاطون وسقراط وبيكارته هيل عند كل العقلانيين الكلاسيكيين .

وبع ذلك ، وقيل ذكر أى شئ من هذا الموضوع ، فلنحاول أن نتذكر ملاحظة أخرى جاءت عند أفلاطون الذى يبين أن الحقيقة وكذلك الخطأ مكانان فقط فى الأحكام ، وفى محاولة تيتياتوس ومحاوره السفطائى ، بهوجه خاص ، أنصغ أفلاطون من اعتقاده بأن ادراك الحقيقة يجب ، عند التأمل والمقارنة والامتصاص ،

فإذا رجعنا الآن إلى النتائج النهائية التى أسفرت عنها نظريات منطقية عديدة ، قد جمعت بينها نظرية برادلى ، سنرى أن الأحكام ذاتها تخضع لافتراض سابق خاص بالقصة التى نجربها فى الواقع عندما نقسمه إلى موضوع وصفه ، وهكذا نرى فى وضوح الاختلاف بين الحقيقة الموجودة فى الحكم ، وبين الواقع الذى يقرر الحكم منه .

ولكن هذه النقطة ينهض استكمالها بتأكيد القول بأن الحقيقة شئ مستمر الضمور به وتتم تجربته ، قبل أى تفكير فيها ، بل وربما ذهنا إلى ما هو أبعد من ذلك وقلنا أن تجربة الحقيقة تنصف بطابع سالب فى البداية ، وانها تظهر فى البداية فى الصورة المناقضة لها ، أى فى صورة الخطأ ، وعندما يتهين الكائن الفكر الخطأ الذى وقع فيه ، فإنه اعتمادا على الواقعة يتهين الشئ الذى يسمى بالحقيقة ، فالحقيقة تجرب فى اللاوعى ، قبل أن تصبح حقيقة للوعى .

وفى هذا المقام نتذكر قول نيتشة أن الحقيقة خرافة من خرافات العقل الإنسانى ، وبالرجوع إلى ما ذكرناه نستطيع أن نقول فعلا أن الحقيقة تمتد خرافة من ناحية ما ، إذ يتخلل فيها الانفصال الذى أكد به برادلى بين الموضوع والمحول ولكننا من ناحية أخرى قد رأينا أيضا أن الحقيقة تمر عن تجربة حقة يقوم بها الكائن الحسى الفكر .

وقد ظهر ميل شديد عند الفلاسفة الكلاسيكيين الى جعل فكرة الحقيقة مقصورة على عالم الفهم وحده . وفي مقابل تصورهم يمكننا أن نستشهد بما ذكره كيركجور الذي عرف الحقيقة بأنها شئ ذاتي . وقصد بذلك التوتر الذي يظهر عند الفرد في جملته عندما يواجه مواضعا يفكر فيه ويتحمس له .

ولكن تأملاتنا لا يمكن أن تتوقف هنا أيضا . فتعريف هايدجر للحقيقة بأنها الموضوع نفسه كما يتكشف للعقل ، يبعثنا على الاعتقاد في عدم كفاية ما عبرت عنه عبارة : الحقيقة شئ ذاتي . إذ ينهض اكمال هذه العبارة بالقول بأن الحقيقة شئ موضوعي .

والواقع أن من بين صمومات مشكلة الحقيقة فيما نعتقد - هو وجود عدة أنواع من الحقيقة ويتحتم وجود نظرية مستقلة لكل منها . وأخيرا يمكن القول وكما قال المدرسون ، أن الحقيقة فكرة ترانسندنتالية . ووجدتها قد جاءت من عقد مشابهة بين مختلف الحقائق . إذ هي تتغير بتغير المجالات المختلفة التي تنطبق عليها .

ومع ذلك فعملنا أن نلاحظ أن النظريتين اللتين جعلناهما متعارضتين أحدهما للآخرى ليستا متضادتين ، كما تبدوان لأول وهلة : فكيركجور يدرك أن الحقيقة شئ ذاتي . ولكن صفة الذاتية لا يمكن الشعور بها شعورا شديدا الا عندما تتصل بشئ مختلف عنها . فالحقيقة عند كيركجور هي علاقة أيضا ، وان كان لم يولك غير أحد طرفي هذه العلاقة . أما الطرف الآخر أو الطرف الخفي ، كما نستطيع أن نسميه ، والذي كان عند كيركجور ، " الآخر المطلق " أو الله فليس أقل من ذلك أهمية . ومن جهة أخرى ، كان هايدجر يحرف تمام المعرفة أنه على الرغم من أن الحقيقة كما عرفها وفقا لفهمه لأصل

الكلمة في اليونانية عبارة عن كشف لشيء خفى ، فان هذا الكشف لا يمكن أن يحدث الا في حالة وجود كائن قائم بالكشف ، وكائن يتكشف له الشيء .

ومن هنا تأتي مرة أخرى للفكرة القائلة بأن الحقيقة عبارة عن علاقة ، ولكن هذه الفكرة بدورها تؤدي بنا الى فكرة أخرى ، هي الفكرة القائلة بأن الحقيقة لا تتأكد الا في علاقتها بواقع ، وان كان هذا الواقع ذاته فوق كل علاقة .

سبق أن ذكرنا صعوبة هذه المشكلة الخاصة بالحقيقة ، فهل هنالك حقيقة خاصة بالحقيقة ؟ ، ولقد رأينا أيضا الصعوبة الناجمة عن تمدد الحقائق . والى جانب هذه الصعوبات فإننا نتعرض لأخطار ممينة . ونحن اذا أسرفنا في التفكير في الحقيقة فإننا سنتعرض لخطر اختفاء فكرة الحقيقة ، الا أنه من واجبنا أن نحرس عليها . فاذا كان أفلاطون قد ذكر في محاورة بارمنيدس بعد أن عرض كل الصعوبات المحيطة بنظرية المثل وجوب المحافظة على هذه النظرية بسأى ثم . فان علينا أن نقول كذلك بضرورة المحافظة على فكرة الحقيقة او دكسورة الحقيقة الدقيقة بأي ثمن وحتى وان أحاطتها الكهنة من كل جانب بموضها .

الفصل الرابع

المذاهب الانطولوجية

الفصل الرابع

المذاهب الاندلسية لوجسية

١ - مذهب الوحدة والكثرة:

مذهب الوحدة أقدم مذنب متأثر بنف من الفلسفة المصرية . فعلى المدرسة " الايونية " الاولى فى الفلسفة اليونانية الطبيعية نجد " طاليس " الذى يرجع جميع الاشياء الى أصل واحد أو مبدأ واحد يظهر عنه كل شئ . ويقوم به كل شئ . وهذا الأصل عنده هو الماء . ونجد " انكسندر " يقول : أن أصل الاشياء جوهر غير متعين يطلق عليه اسم " اللا محدود " أو " اللاتناهي " . ويدعى " انكسانس " أن الأصل هو الهواء . وكذلك يفعل " هرقليطس " . ان يحدد " النار " أصل الاشياء . والفيثاغوريون الذين يحسبون الاعداد أساساً للموجودات تفتى كل حالة من هذه الحالات اعتبر جوهر واحد مبدأ للاشياء . ولكن فكرة المبدأ الواحد لم تظهر بوضوح . ولم تعظم أهميتها حتى جاءت المدرسة " الالهائية " . فقد اعتبر هؤلاء أن الوحدة هى الصفة الأساسية للوجود . بل الصفة المميزة بين الوجود الحقيقى والوجود الظاهرى . وبين الوجود الدائم والوجود المتغير . ولما كان الوجود المتعدد المتغير هو الذى يدركه الحس . لا العقل . لزم عن قول الالهائين بالوحدة قول آخره هو أن العقل واحد . يدرك المسلم الحقيقى .

ولمذهب التعدد (الكثرة) أيضاً من يشله من الفلسفة الجريزى الذى يسر عاشوا قبل سقراط . فانهاد قليس يرد الاشياء الى أصول أربعة هى : الماء والهواء والنار والتراب . ويضيف اليها جدياً (غير ماديين) هما : المحبة .

والغلبة ، ليفسر بهما الأشياء ، وكيفية وجودها في العالم ، وهذه العناصر الأربعة في نظره بسيطة لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها ، أورد أحدها إلى الآخر . ودراسة الذين يستميزون عن العناصر ذات الكيفيات المختلطة عسداً لانهاية له من الذرات التي لا تختلف إلا في الكم ، وانكماغورس يرجع جميع الأشياء إلى جدأين أساسيين مستقلين : هما المادة (أو الهولي) التي يتصورها على أنها نوع من الهباء لا صورة له ، مؤلف من عدد من العناصر لا حصر له ، ثم العقل الذي يدير المادة وينظمها . ويجمع كل من أفلاطون وأرسطو بمسعين هذين المذهبين (مذهبى الوحدة والكثرة) فتظهر فكرة الوحدة في نظريتهما في الصانع والمحرك الأول ، وتظهر فكرة التعدد في نظرية الهولي والصورة أو المادة والمثال ، ولكن لا شك في أن أفلاطون أقرب إلى مذهب الوحدة ، لأنه يعتبر مثال الخير ، أو الله ، الهدأ المطلق لكل ما هو موجود ، وكل ما يوجد . أما أرسطو فعلى العكس من ذلك يعتبر الصورة المحضة أو الصورة المجردة عن المادة ، محركاً أول ، وهذا يقتضى افتراض وجود شئ آخر قابل للحركة .

وليس فكرة " الوحدة " و " الكثرة " منفصلتين تماماً في مذاهب الفلسفة في العصر الحديث ، بل لم تكونا منفصلتين تماماً في فلسفة القرون الوسطى . نعم ان " ديكارت " يضع حداً فاصلاً واضحاً بين المادة والعقل باعتبار أنهما صفتان مختلفتان تام الاختلاف ، ولكنه يرجع وجود الاثنين معاً إلى الله الذى هو الجوهر الواحد الحقيقى . وقد أخذ " اسبنوزا " فكرة " ديكارت " فصاغها فى نظرية فى الوحدة فى غاية الدقة . فليس العقل والمادة عنده سوى صفتين من الصفات الكثيرة التى يتصف بها الجوهر الواحد الحقيقى ، وهو الله ، ولكتهما الصفتان الوحيدتان اللتان يستطيع العقل الانسانى أن يدركهما ، وإذا غضضنا النظر عن فكرة " لينتز " فى الله وهى فكرة خاطئة موهمة - عدناه مسن

القائلين بالكثرة من غير شك فإنه يرى أن العالم مؤلف من عدد لا نهائى من الجواهر الفردة ، أو الذرات الروحية التى يطلق على الواحدة منها اسم "موناڊ" ومعناه الذرة أو الجزء الذى لا يتجزأ . وكذلك نجد عنوة الهدأ الواحد متغلغلة فى فلسفة "كنت" على يدى فخته وشراح وهيجل . فقد حاول هؤلاء الثلاثة أن يستنتجوا مذهباً "كنت" من مبدأ واحد أعلى أو مائة واحدة : إما بالقول بفكرة الذات المطلقة التى تدرك الوجود بأدراكها نفسها (الأنسا) (الانا تفترض وجود ذاتها) . أو القول بفكرة "الذاتية المطلقة" . أو بفكرة الوجود المطلق "وشوشهور أيضاً من القائلين بفكرة الهدأ الواحد . وان كان يسلك فى مذهبه مسلكاً مختلفاً تماماً عن مسلك أولئك فإنه مصر نظرية "كنت" فيها بسببه "الفى" بالذات . ففسمرا إيجابياً . ان جعل الارادة الهدأ الأول بالحقيقة الواحدة التى هى أصل كل شئ .

أما "هريارت" فقد استنكر فكرة ارجاع كل شئ الى هدأ واحد ومعارض هذه الفكرة فى قوة وعنف ، وعدها من قضايا العقل التى لا تحتمل المساس . وهو يرى أن كل ما هو موجود يجب أن يكون بسيطاً فى كنهته . وليس من الضروري أن تتحد كنهيات جميع الوجودات . وقد اداه النظر من الحقائق الواقعة الى قول صريح بالتعداد ، فانت الهادى ، الكثيرة أو الحقائق الكثيرة التى قال بها قريظة الضم جداً بالجواهر الروحية الفردية التى قال بها "لينتر" .

ومن القلائد العدد ثمن القائلين بالهدأ الواحد "لطره" ومون هارتان "و" ديسونج "ومون القائلين بتعدد الهادى" "فنت" ميم ان "لطره" مسمن ناحية أخرى حاول التوفيق بين المذهبين ووفق فى ذلك الى حد ما . بأن افترض وجود كثرة من الحقائق مستقل بعضها عن بعض ثم فسر الصلة بينها

على أساس أن هناك جوهرًا واحدًا عامًا يجمعها .

وقد حاول أصحاب "البدء الواحد" أحيانًا أن يؤيدوا مذهبهم ببعض الأدلة العامة ، وهو أمر لم يلجأ إليه أصحاب "الكثرة" مطلقًا . أما الأدلة الستة التي أدل بها الأولون في تأييد رأيهم فأهمها الأربعة الآتية :

وقد حاول أصحاب "البدء الواحد" أحيانًا أن يؤيدوا مذهبهم ببعض الأدلة العامة ، وهو أمر لم يلجأ إليه أصحاب "الكثرة" مطلقًا . أما الأدلة الستة التي أدل بها الأولون في تأييد رأيهم فأهمها الأربعة الآتية :

الأول : أن ما يقضى منطق العقل بأنه أعم الأشياء يجب أن يكسبون واحدًا ، وعلى هذا اجتمعت كلغة فخته وشلنج وهيجل . فكل التصورات الجزئية يجب أن تدخل تحت معنى كل واحد ، وكل قضية جزئية يجب أن تستنتج بالدليل العقل من مقدمة كلية . ولما كانت الموازنة بين الفكر والوجود تامة وكاملة (وفي هذا يتفق الفلاسفة الثلاثة أيضا) ، لزم أن أعم التصورات أو أعم القضايا يجب أن يكون تعبيرًا عن البدء الأول الذي هو أساس لكل وجود وكل عرض نفسى لوجود .

الثاني : أن ما ثبتت له الأولوية المطلقة يجب أن يكون واحدًا . وقد فسر لعلم الانساني العالم على أساس فكرة العلة والمعلول ، فأداه هذا السبب فتراض وجود علة أولى : وهذا في جعلته هو الدليل الذي وضعه أفلاطون ، الذي أخذ به أيضا كل من لطرز وفون هارتمان للبرهنة على وجود مبدأ واحد .

الثالث : أن الوجود من حيث هو موجود يجب أن يكون واحدًا

وهذا هو مذهب الاليانيين والدبرنج نظرية تشبيهه . وهو أن الوجود
الشامل يجب أن يكون واحدا .

الرابع : ان أفضل الأشياء وأكثرها جلا يجب أن يكون واحدا ، وأكبر
من يشل هذا الرأي افلاطون . هذه هي الأدلة العامة التي حاول أصحاب
" مذهب الوحدة " أن يؤيدوا مذهبهم بها ، وقد أشربا من قبل أن أصحاب
" مذهب الكثرة " لم يلجأوا الى هذا النوع من الأدلة في الانتصار لمذهبهم .

١ - وفي هذا إشارة الى الفرق بين معنى هذا المذهبين العليانيين ،
فان مذهب " البدأ الواحد " يعتمد في أغلب الأحيان على الطريقة القياسية ،
وعلى الجدول والمبادئ العقلية ، في حين يعتمد مذهب " الكثرة " على
الطريقة الاستقرائية وعلى التجارب ، ولا يلزم من هذا أن الحق من جانب
المذهب الذي ايده أصحابه بالأدلة الأربعة ، فإنا لو نظرنا في هذه الأدلة
نظرة دقيقة لوجدناها (عدا واحدا) تعتمد على نوع من التقدير لا معسل
التضليل (كالأول والأهم والأجمل ١٠٠٠) لا على قضايا فلسفية مضمنة .
أضف الى ذلك أن مذهب " الوحدة " يخلط بين ما يقضى به العقل من ادخال
المعاني الجزئية تحت مفهوم كلي ، وبين التفسير الفلسفي لطبيعة الوجودات
فالكثير لا يمكن مطلقا أن يفسره الواحد ، وقد كان " الذين " على حق عند ما
قالوا أن الكثرة التي يدركها الحس تتطلب كثرة في الوجود الحقيقي ، فإنا
لا نستطيع أن نفسر الحقائق الجزئية تفسيراً دقيقاً الا بحقائق جزئية أخرى ،
كالتميزات الجزئية ، فإنا نتطلب وجود ظروف خاصة ، بل ان فكسرة
العلة والمعلول يرضها تفترض وجود نسبة زمنية محددة ، لا يمكن وجودها
الا بين شي من الأشياء ، وحوائل خاصة محيطه به ، وعلى ذلك قد نسرى

ان القول " بأن التصورات المرتبطة ارتباطا منطقيا تصمد كلها الى معسنى
كل واحد " له كل ما يبرره فى العقل ، ولكنه لا يساعدنا على كشف الهادى ،
الوجودية الحقيقية : تلك الهادى ، التى نبين عليها نظرياتنا فى طبيعة
الوجود ، اما نقديس " الوحدة " سواء اكانت فى الاخلاق أو فى الجمال أو
التصوف ، فلا دخل له مطلقا فى النظريات الفلسفية المكونة تكويننا علميا ، وعلى
ذلك يجب رفض جميع الأدلة العقلية الصرفة - أى النظرية - التى يبرهن بها
على أن الوجود " وحدة " أو " كثرة " .

هذا ولبدأ الوحدة صور فلسفية كثيرة : كذهب وحدة الوجود ،
ومذهب التأليه بقسميه (ما يعترف برسالة الرسل وبالألواح وما لا يعترف)
ومذهب الهدا الواحد ، كما أن المذهب الاثنى صورة من صور مذهب الكثرة ،
الا فى حالة اتصاله بذهب من المذاهب الدينية السابقة ، ولا توجد مذاهب
فلسفية أخرى غير هذه لها صلة بمعد الهادى ، التى يحتاج الى افتراضها فى
تفسير ماهية الوجود .

* * *

٢ - المذهب المادى :

١ - يطلق اسم " المذهب المادى " على مجموعة من النظريات الفلسفية
من غير تمييز بينها ، ولهذا رأينا أن الأفضل أن نذكر شيئا اجماليا عنها كلها ،
م تختار من بينها النظريات التى لها صيغة ميتافيزيقية ، ولنفرق قبل كل شئ ،
بين صورتين أساسيتين للمذهب المادى : المذهب المادى التنظري ، والمذهب
لمادى العمل . أما العمل فهو وجهه نظر فى الاخلاق مولد لك تدخله تحت
لقسم الرابع فى تصنيفنا السابق : اعنى القسم الذى يبحث فى الغاية - من

الأفعال الخلقية ، ويقود هذا المذهب أن الشيء الوحيد الذى يجد ربنا لسان أن يسمى إليه هو الخيرات المادية التى تجود بها الحياة . أما المذهب المادى النظرى فنوعان : نوع يضع الفوائد للمبر عليها من البحث فى الوجود ، ونوع يضع نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود ، فأما الأول فلا يمدد بصنع القاعدة التالية وهى ان البحث العلمى يجب أن يبدأ دائما بالمادة ويعتبرها وحدها الوجود الحقيقى وأن بها وحدها يمكن تعبير أية حقيقة من الحقائق . وبهذا الرأى أخذ لانج كما أخذ به فى وقتنا الحاضر بغير علماء الميتافيزيقية وعلم النفس ، واعتبروه أساسا لحشهم الخاصة . أما النظرية الميتافيزيقية فتظهر فى صورتين : المذهب المادى الواحد أو الفردى هو المذهب الانتهى ، ويقصر هذا الأخير وجود نوعين من المادة مادة كثيفة وأخرى لطيفة ، مادة يغلب على طبيعتها القصور الذاتى ، وأخرى يغلب عليها الحركة . أما المذهب الواحد فيقول بوجود نوع واحد من المادة له طبيعة واحدة ، ولكنه ينقسم الى ثلاثة أقسام بحسب وجهة نظر الفلاسفة فى العقل وصلته بالجسم . مذهب يعتبر صفة من صفات المادة ، ويعرف باسم " المذهب المادى الوصفى " . وآخر يعتبر العقل مصلولا للمادة ويعرف باسم " المذهب المادى العلمى " . ثالث مستوى بين الظواهر العقلية والظواهر المادية بأن يعتبر الأولى فى جوهرها نوعا من الثانية ، ويعرف باسم " المذهب المادى التكاثرى " . وعلى هذا يمكن ترتيب المذهب المادية فى صورة موجزة على النحو الآتى :

المذاهب المادية

عملية	نظرية
(فى الأخلاق)	
لوضع نظريات ميتافيزيقية	لوضع قواعد فى
	البحث
واحدة	لثمنية
مذهب المساواة	المذهب المادى العلى
المادية	المذهب المادى الوصفى

ولكن لا يعنينا هنا سوى القسم الميتافيزيقى من المذهب المادى النظرى. أما المذهب الاثنى منه فلا وجود له الا فى فلسفة القديما. فانه ظهر فى صورة المذهب المعروف بمذهب "الذرة" أو الجزء الذى لا يتجزأ (وهو مذهب وضعه لوقيوس) ثم توسع فيه من بعده ديموقريطس ثم ابيقوريسون ويتخلص هذا المذهب فى أن العالم المحسوس قد ظهر كل ما فيه من اجتماع أو التثام عدد من الأجزاء المادية التى لا تتجزأ تعرف بالذرات ، وان هذه الذرات - أو بالاحرى المادة التى تتألف منها - ذات طبيعة واحدة ، أى أنها لا تختلف فى "كيفياتها" ولكنها تختلف فى احجامها واشكالها وأوضاعها. ومن هذا الاختلاف يظهر الاختلاف بين الأشياء التى تتألف منها ، ولا يعد العقل عن هذه القاعدة ، فهو مركب أيضا من ذرات ، ولكنها ذرات مستديرة ملمساء دقيقة أو كما يصفها "لوكريتوس" هى أصغر الذرات وأكثرها استدارة وحركة. ويعتبر هذا المذهب القديم "ثنوياً" ، لأنه يفترض وجود نوعين من الذرات

يتكون الجسم من أحدهما والعقل من الآخر .

وأما مذهب "الوحدة المادية" فقد كان أول ظهوره في إنجلترا ، ويقول "هيز" ان كل حدث حقيقى يحدث فى العالم انما هو نوع من الحركة ، بسبب ان الاحساسات والأفكار ليست سوى حركات داخلية فى جسم حى ، ولكن من النظرية المادية أخذت فيما بعد صورة أخرى أكثر تحديدا لما ازداد علم العلماء بالصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية ، وأدركوا توقف الأولى على الثانية . فقد عرف (جون تولاند) أحد المفكرين الأحرار من الانجليز - مات سنة ١٧٢١ أو ١٧٢٢ الفكر بأنه وظيفة من وظائف المخ ، واعتبر "روبرت هوك" الفيلسوف التجريبي (مات سنة ١٦٠٣) الذاكرة خزانة مادية تخزن فيها الأفكار فى جوهر المخ ، وقدر (هوك) عدد الأفكار التى يحصلها الفرد البالغ فى حياته بنحو مليونى فكرة . وقال أن الفحص الميكروسكوبى قد أظهر فى أن المخ متصفا لهذه الأفكار جميعا .

هذا هو قد بلغ المذهب المادى المتقدم على عصر "كنت" ذروته ففسى الفلاسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر فقد عزوا لامترى " (فى كتابه المسمى الاله الانسانية ١٧٤٨) الى المادة القدرة على اكتساب الحركة والحس ، ووصف العقل بأنه علة هذه الحركة والعقل عنده شىء مادى لأن مركزه - أو مراكزه - فى الجسم : وما كان فى الجسم لا بد أن يكون متحركا ، وما كان متحركا كان بالضرورة ماديا - نعم قد يصعب علينا جدا أن نتصور أن المادة تعقل ، ولكن أشياء أخرى كثيرة يصعب علينا تصورها ، ثم ان الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية عوتوقف الأولى على الثانية ، قد أبدىها من ناحية أخرى كثير من المشاهدات الطبيعية كما أبدىها علم التشريح المقارن ، فقد

ثبت أن العقل لا يؤثر في الجسم إلا من ناحية أنه (أى العقل) جزء من
 المخ (أو وظيفة فيه) . وتظهر هذه الأفكار عنها في كتاب (هلباخ - ١٧٧٠)
 المسمى " نظام الطبيعة " وهو غاية ما وصلت اليه كتابات " هلباخ المادية :
 فقد جعل هذا المؤلف همه محاربة كل نظرية تقول بوجود غير الوجود الطبيعي ،
 أى بنظرية تدعى وجود مبدأ أو عالم وراء العالم الطبيعي ، أو فوق العالم
 الطبيعي ، أو فوق العالم الطبيعي عوماً فيه من موجودات مادية محسوسة ،
 يتصل بعضها ببعض اتصالاً ميكانيكياً بحثاً . ومن هذا تبين أن النظرية
 المادية في فلسفة " هلباخ " أدق منها في فلسفة " لامترى " ، إذ العقل عند
 " هلباخ " هو الجسم نفسه ولكنه الجسم منظوراً اليه من ناحية بعض وظائفه
 أو قواه الخاصة ولكن " هلباخ " لا يؤيد آراءه هذه بأدلة جديدة .

وقد شاهد القرن التاسع عشر حركة أحياء للذهب المادى دعا إليها
 سببان : الأول ، الانحلال الذى أصاب فلسفة هيكل الميتافيزيقية ،
 والثانى الأثر الذى أحدثته التجارب والملاحظات العلمية الحديثة فى الصلة
 بين النفس والجسم . فقد نوقشت هذه المسائل مناقشة عنيفة فى مؤتمرات العلوم
 الطبيعية الذى عقد فى " جوتنجن " سنة ١٨٥٤ عوائد المناقشة الى عشر
 عدد كبير من المؤلفات فى هذا الموضوع كلها مادية فى نزعتها ، وأهمها ما كتبه
 " فوجت " و " مولشت " و " بختره " والفرق الجوهري بين هذه المادية الجديدة
 ومادية القرن الثامن عشر التى سبقتها ، وهو شعور الماديين من فلاسفة
 القرن التاسع عشر بضرورة تدعيم نظريتهم المادية بنظريات استيمولوجية
 (أى نظريات فى طبيعة المعرفة) ، ومن ذلك أن " فوجت " شلا يقول : ان
 حدود الفكر تنطبق تماماً على حدود تجاربنا الحسية ، ويفسر ذلك بأن المخ
 هو الأداة التى بواسطتها يؤدى العقل وظيفته ، وهذه الحقيقة عند من

البداهيات التي لا تقبل الشك، كالقول بأن الأربعة ضعف الاثنين، ومع ذلك لا نرى أن هذه النظرية تغمر لنا مطلقا المعايير الموجودة التي نستخلصها من تجاربنا، وإذا كانت تفترض أن العقل بسيط في تركيبه بساطة تقلص عضلية من العضلات، فقد قارن الماديون من رجال هذه المدرسة مقارنة تفصيلية بين القوى العاقلة ووزن المخ ومقدار سطحه وعدد تلاقيفه.

وأهم كتاب ظهر في القرن التاسع عشر في الفلسفة المادية هو من غير شك كتاب "مولشت" المسمى "دور الحياة" (١٨٨٧) وهناك خلاصة وجيزة لنظرية مؤلفه في مسألة المعرفة كما بسيطها فيه. كل موجود يظهر وجوده بواسطة صفاته وأعراضه وكل صفة من صفات الوجودات إنما هي نسبة بسيطة ويلزم من هاتين المقدمتين النتيجة التالية وهي: "أنه لا فرق بين الوجودات في ذاتها والوجودات في ذاتها والوجودات كما تبدو لنا، أو كما ندركها، فلو أتيح لنا الكشف عن جميع صفات المادة التي يمكن أن تؤثر في حواسنا: لادركناسا الأشياء على حقيقتها، وأصبح علمنا بها (من حيث هو علم إنساني) علمنا مطلقا. فالفيلسوف المادي على حد قول مولشت يقول إذن باتحاد القوة والمادة، وباتحاد الجسم والعقل، بل باتحاد الله والعالم.

والفكرة في نظر "مولشت" نوع من الحركة، أو من التغير في مادة المسخ، وهو شيء ذو امتداد، لأن بعض التجارب الفسيولوجية كتجارب "رد الفعل" قد دللت على أن العقل يتطلب شيئا من الوقت لكي يقوم بالرد المطلوب، والفسرد الإنساني نتيجة عوامل كثيرة، منها أبواه ومنهيه، ومنها الزمان والمكان والهواء الذي يتنفسه والجو الذي يحيش فيه موضعها الغذاء الذي يتغذى به والملابس التي يلبسها، والصوت والضوء اللذان يؤثران فيه، بل هو ريشة تتلقها سمات

الهواء التى تهب عليها .

أما "بخنر" ففي كتابه (الطاقة والمادة) كثير من التخبط والتضارب، لأنه في موضوع يصرح بأن المادة والطاقة - كالجسم والعقل - ليسا سوى اسمين لناحيتين مختلفتين، أو لمظهرين مختلفين لحقيقة واحدة لا سهول لنا إلى معرفة كنهها وطبيعتها. وفي موضع آخر يناقض هذه النظرية التي تقوم على فكرة الوحدة الصرفة، بنظرية أخرى يدعى فيها أن المادة قد سبقت العقل في الوجود بزمان طويل، وأن وجود العقل يقتضى وجود المادة على نظام ما (لكى يظهر فيها) فمن الغريب أن نرى أن نقراً في كتابه بعد ذلك قوله: أن المادة لا توجد مجردة عن العقل، وأنها مركز الظواهر الطبيعية والعقلية على السواء. ثم يعود "بخنر" فيقول: أن العقل هو المظهر العام لجميع نشاط المكنخ، كما أن التنفس هو المظهر العام لنشاط الجهاز التنفسي، ولكن كيف تممّل ذرات المكنخ أو الخلايا العصبية؟ كيف تعمل المادة بحيث يظهر عنها الاحساس والشمور؟ هذا سؤال لا يتمرض "بخنر" للإجابة عنه، بل يكتفى بالدعوى بأن هذا هو الواقع، ولم يقف "بخنر" عند هذا الحد من القوض والاضطراب الفكري اللذين لم يسبق اليهما، بل زاد في الجرأة حتى حاول تونجـمـع العمليات العقلية على العقد العصبية في المكنخ، فوضع قوى التفكير والتخيّل والتذكّر، وأدراك العدد والمكان، والشمور بالجمال، وأبورا أخرى كثيرة، وكلا منها في مكان خاص من الخلايا المخية، وذكر أن مجموع أفكار العقل الذي استكمل نموه لا تزيد على مائة ألف فكرة، ولكن هناك متما لنمو مركبات عقلية أخرى (بل لنمو قوى عقلية أخرى) في خلايا المكنخ العقدية التي تبلغ نحو خمسمائة مليون أو ألف مليون خلية. ولنختم الآن هذه اللحة التاريخية القصيرة بذكر مذهب آخر غريب من المذاهب المادية، وهو مذهب رصل اليه أصحابه

بالطريقة القياسية المنطقية البحتة . وعلى رأس من يخلون هذا المذهب الفيلسوف "اوبرج" (١٨٧١ +) وخلاصة رأيه فيه هي أن اعيان الوجودات في العالم الخارجى انما هي أفكارنا عنها . ولما كانت الوجودات الخارجة ذات امتداد ، لزم أن تكون أفكارنا ذات امتداد أيضا . وانما كانت الأفكار فى العقل ، لزم أن يكون العقل نفسه ذا امتداد كذلك . ولما كان كل ذي امتداد ماديا ، لزم ان يكون العقل ماديا . ولا شك عندنا انه يمكن للوصول الى نتيجة أخرى مضادة كل التضاد للنتيجة التى وصل اليها "اوبرج" ، ومن نفس مقدماته .

قد بينا فى عرضنا التاريخى لاسماء المذاهب الفلسفية المادية ، الأدلة التى وضعها أصحاب هذه المذاهب لتأييدها ، فلم نجد المذاهب الفرعية التى تضمنت من "مذهب الوحدة" فى صور خالصة أو اشكال محدودة كما وصفناها نحن (فى تصنيفنا) . ولذا لك يجب أن نسارع الآن الى نقد الفلسفة المادية التى صورتها العامة نقدا اجماليا فنقول : لو أن مذهبها فلسفيا (ميتافيزيقيا) نصدق عليه حقا انه يجرى بقضاياها ويسلم بها عن يقين ، لكان ذلك المذهب هو المذهب المادى ، فان الأدلة التى يدافع بها الماديون عن ماديتهم أدلة متداعية متناهية فى الضعف . وقد استطاعت الفلسفة القديمة الى حد ما ان تفسر حقائق الاشياء بافتراضها نوعين مسنن المادى . كما أن القول بأن العقل "صفة" من صفات المادى أو "محلل" لها لا ينكر عقلية العقل . أما المذهب المادى الذى يحوى تماما بين العقل والجسم . (المذهب المادى التكافؤى) فحرب من التفكير البسيط الضعيف ، اللهم الا اذا اعتبرناه مذهباً من مذاهب الوحدة من نوع آخر . على أن القول بأن كذا هو بمعنى كذا ، لا يمكن الا اذا اتحدت صفات الشئين وانفقت

اتفاقا تاما • ولكن لاحظ الناس منذ القدم - وكانوا على حق فيما لاحظوا - أن الصفات النفسية تختلف اختلافا جوهريا - أن لم نقل اختلافا كليا - عمن الصفات المادية • فما القول إذن في المذهب القائل بأن العقل فاصل من أعمال المادة ؟ إن الفلاسفة الماديين لم يحاولوا - إلا منذ عهد قريب - أن يتخذوا بعض نظريات المعرفة أساسا لمذهبهم • بل لقد كان اهتمامهم بهذه الناحية نتيجة من النتائج التي أدت إليها فلسفة "كنت" النقدية في طبيعة المعرفة • ولذا نجد بعض الأثر لهذه النزعة الجديدة في فلسفة القسرون التاسع عشر • وإن كان الفلاسفة الماديون يستوون (كما رأيت في فلسفة "فوجت و" مولت) في إهمالهم المشكلة الحقيقية التي تواجههم وفي تركهم لها جانبا • وربما كان الأساس الذي اعتمد عليه الماديون في دعواهم ما يبرز للعيان من افتقار الظواهر العقلية إلى الظواهر البدنية • ولكن فلسفة المذاهب الأخرى لم يخالفهم شك في وجود مثل هذه الصلة بين الجسم والعقل • ولذا لم يستغل هذه الصلة شارا للظن والجدل بين الفكرين • لا علامة قاطعة على صحة المذهب المادي • بل إن الأدلة التالية ربما تظهر لنا أن النظرية المادية ليست مبادئ النظريات إلى الصواب • ولا بأسط تفسير للحقائق المشاهدة • وهذه الأدلة هي :

أولا - أن المذهب المادي يتعارض مع قانون أساسي من قوانين علم الطبيعة الحديث - أعني قانون عدم فناء الطاقة - فال مجموع الطاقة التي في العالم تظل - بمقتضى هذا القانون - ثابتة على الدوام • وإن التغيرات التي تحدث في العالم ليست سوى تغيرات في كيفية توزيعها • وبانتقالها وتحولها من صورة إلى صورة أخرى بطريقة مطردة • ومن الواضح أن هذا القانون يفترض أن الظواهر الطبيعية تكون "حلقة مغلقة" لا يوجد فيها متسع لنوع آخر من

الظواهر — أعني الظواهر النفسية أو العقلية — فالمعاملات الصخية مثلا — على الرض من أنها غاية في التعقيد — لا بد أن تدخل في عداد الظواهر التي تخضع لقانون العملية - وكل التغيرات التي يحدثها مؤثر خارجي في جوهر الخ ، يجب أن تتولد وتنتشر بطريقة كيميائية أو فيزيقية بحتة . ولكن نظرية عامة كهذه تترك الناحية العقلية في الكائنات المعاقلة أمرا معلقا في الهواء ، لأن من الصعب أن نفسر كيفية ظهور الظواهر العقلية عن الظواهر الفيزيكية — على أنها معلولة لها — من غير أن تفقد الظواهر الفيزيكية من طاقاتها شيئا ، فالمنطق يقتضئ إذن أن نسوى بين الظواهر العقلية والظواهر الفيزيكية نفس المرتبة ، فننسب إلى الظواهر العقلية نوعا من الطاقة في مقابلة الطاقة الطبيعية ، كيميائية كانت أو كهربائية ، أو حرارية أو ميكانيكية ، وإن نفترض أن بين هذين النوعين من الطاقة صلة مطردة في تحول أحدهما إلى الأخرى أو استبدالها بها ، كما يحدث تماما بين أنواع الطاقة الطبيعية البحتة . ولكن بالوض من أن هذا الرأي لا وجود له بين آراء الماديين ، وبالأخص من أن أحدا منهم لم يعرض له في شيء من التفصيل فإن عليه اعتراضات عامة كثيرة تنفي في حدسه . وتتركز الاعتراضات كلها في نقطة واحدة : وهي أن فكرة " الطاقة " كما حددها العالم الطبيعي ، لا يمكن تطبيقها بحال على الظواهر العقلية .

ثانيا — أنه لا إجماع بين الماديين أنفسهم على فكرة المادة ، وهي الفكرة التي تلعب دورا هاما في فلسفتهم ، كما أن المادة (التي يتحدثون عنها) لا يمكن البرهنة عليها ببرهان قاطع بحيث يمكننا أن نعتبرها — من غير جسد أو مناقفة — أصلا حقيقيا لحياتنا المصورة التي ندرکها أداکا مباشرا . فالنزاع لا يزال قائما بين المذهب " الميكانيكي " والمذهب

"الديناميكي" في الطبيعة، كما أن الأخير من هذين المذهبين يحفظ فكرة المادة من حمايه تماما . على أنه ليس من المستبعد أن يفسر "المذهب الديناميكي" الطبيعة تفسيراً مستقيماً خالياً من التناقض، ولكن في هذا قضاء على فكرة المادة قضاءً بمرءياً .

ثالثاً - أن المذهب المادي لم يعجز حتى عن تفسير أبسط العمليات العقلية ، لأن أية ظاهرة عقلية - بمقتضى هذا المذهب - ترجع في نهاية تحليلها الى جملة من الظواهر المادية المشاهدة أو المفوض وجودها . ويمكن استنتاجها بالضرورة من هذه الظواهر ، ولكن من الصعب جداً أن نتصور كيف يصدر الاحساس عن الحركة ، بل ان المادييين أنفسهم لا يدعون أنهم يدركون من هذا الأمر شيئاً . وليس من الحق ما يدعون - عندما يواجهون بهذا السؤال - من أن الناحية "الفيزيائية" البحتة التي ترتبط بها الظاهرة العقلية ، لا يمكن تصورها أيضاً ، فان أى حدث فيزيقي محدود يمكن أن يفسر وجوده بالضرورة بواسطة أمر آخر محسوس ، أو بواسطة الاستنتاج العقلى . وقد شرح "دوبوا ريسوند" هذه المسائل التي انحدرت إلينا من المصنوع القديمة شرحاً بليهاً ، ودخلت عن طريقه الى الأوساط العلمية وأخذ العلماء بها ، ولكن الفلسفة البحتة لا ترجع الى هذه الأوساط العلمية الا قليلاً .

رابعاً - ان فكرة "افتقار" شىء الى شىء أهم بكثير من فكرة العلاقة العلمية بين شيئين . فان فكرة "الافتقار" لا تتضمن سوى أن ظاهرتين مثل أ، ب بينهما علاقة خاصة بحيث انه كلما تغيرت اتبع ذلك التغير - أو صحبه - تغير مواز له في ب . والمراد بهذا التغير "الموازي" تغير مساو في الكم أو في الكيف للتغير الأول ، بحيث أن التغيرات المتكافئة أو المتشابهة التي

تحدث في أظهر عنها تغيرات متكافئة أو متماثلة في ب ، أو أن تفسيرات
 أعظم أو أقل ، أو أقوى أو أضعف . الخ تحدث في أ ، يظهر عنها تغيرات
 من نوعها في ب ، نعم كل هذه شروط مستوفاه بالطبع في الشئتين اللذين
 يرتبطان ارتباط العلة بالمعلول . ولكن الرابطة بين العلة والمعلول تقتضى
 فوق كل ذلك وجود رابطة زمنية ، وهذه الرابطة الزمنية لا تدخل لها في حالة
 الافتقار من حيث هو ، ومن أجل هذا لا يمكن أن تعكس الرابطة بين العلة
 والمعلول ، مع أن هذا العكس ممكن في الحالة التي تكون فيها الرابطة
 أقل خصوصية ، فيجب أن نرى كيف يمكن وضع بين القول بوجود افتقار بين
 الظاهر العقلية والبدنية ، والقول بوجود عليه بينهما . على أن الملاحظة
 الدقيقة قد أبدت وجود افتقار العقل إلى الجسم ، والجسم إلى العقل .
 لذلك يقع الناظر في المسألة - أنه لم يكن تحت تأثير رأى خاص - بوجود
 علاقة عامة مشتركة بين الاثنين من غير أن يحاول إدخال فكرة القانون الآخر -
 الذي هو قانون العلية - إلى هذا الميدان .

خاصا - ويخطئ الماديون خطأ آخر متصلا بنظرية المعرفة ، من حيث
 أنهم يسمون فهم " التجربة " الإنسانية ، لأن التجربة لا تكشف لنا بطريقــة
 بديهية عن شئتين أو صفتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى - " ذات " و " موضوع " .
 أو عقل ومادة ، بل الذى يكشف في التجربة " كل " لا يتميز فيه هذا " الكل " .
 هو ما ندركه في التجربة لأول وهلة ، ولكننا بغى من النظر وأعمال التفكير
 نبتدى في التمييز بين الذات والموضوع - أو العقل والدوك والى " الدوك .

ثم إن أصحاب المذهب المادى لم يقتنعوا في بحثهم عن أصل الموجودات
 أو جوهر الأشياء ، بهذه النتيجة الأولى من نتائج تجريدهم بل اعتسبوا

فكرة المادة نفسها - وهي تجريد من الدرجة الثانية (معقول ثان) أصل الأشياء - وجوهها - أقول درجة ثانية من التجريد ، لأن كون الشيء مادة وكونه موضوعا للتجربة ليسا شيئين متوافقين . إذ المواد بالناحية الموضوعية هي الشيء الذي تقع عليه التجربة ، إنما هي الناحية المستقلة في وجودها عن العقل المدرك لها ، وذلك للعلاقات والنسب الزمانية والمكانية في الشيء المدرك . أما المادة (كما يدركها العقل في هذه الدرجة من التجريد) فهي الجوهر العام الذي تظهر فيه كل هذه الصفات أو العلاقات . فبدلاً من أن ينظر الماديون إلى التجربة في صورتها الأصلية ، ويلاحظوا العناصر التي تحتوي عليها ، ذهبوا خطوة أبعد في التجريد واتخذوا فكرة المادة أساساً لهذا هيمهم ، ثم رفعوا هذه الفكرة إلى مصاف الهادي الفلسفية (المتافيزيقية) .

سادساً - وليست المادة عند الفيلسوف المادي مجرد "فكرة" بل هي "حقيقة" واقعة ظاهرة . فهو يتكلم عن الذوات كأنها أمور يمكن ادراكها بالحس ، ويجعل المادة مركزاً لجميع القوى التي تؤثر في حواسنا وهكذا . ولكن المعتدلين من المفكرين الذين لهم قدم راسخة في العلوم الطبيعية ، يعتبرون فكرة المادة - بصورة بهذه الصورة - فكرة غريبة حقاً ، على شريطة ألا تتخذ البعد الحقيقي لتفسير الأشياء . وعلى هذا الرأي لا تكون الذوات سوى أساء تنحصر قيمتها في أنها تعيننا على تبسيط ما تدركه أديراكاً عاماً من العلاقات بين الظواهر الطبيعية . أما الفكرة الصحيحة عن المادة وأجزائها ، فلا يمكن تصورها بصورة ما ، لأن العقل يجرد ما مرتين : مهتداً بالعقائيق الأولى التي هي المحسوسات . ومن أجل هذا التجريد تحذف الذرات المادية عادة - كما يقول ماخ - ببعض الصفات التي تتناقض مع صفات العالم المحسوس . ومعنى هذا أن المذهب المادي يخلط دأئياً بين "المادة"

التي يتصورها مركبة من أجزاء مادية عييين "المعنى" المعقول أو المجرد الذي يدركه من الذرات.

سابعاً - ان الفرض الوحيد من تكوين الفكرة عن المادة انما هو - كما أسلفنا - تجسيم الناحية "الموضعية" من الشيء الذي يقع عليه ادراكنا .
 أما الناحية "الذاتية" من التجربة (أى ما يتصل بالذات العاقلة) فليس لها عظيم قيمة عند الماديين . وهذا السبب الذي نستند فيه الى اعتبارات ابستولوجية ، هو الذى يجعلنا نتصور الظواهر الطبيعية على أنها "دائرة مغلقة" من العلل والمعلولات على نحو ما حددها قانون عدم فناء الطاقة .
 ولكن الناحية "الذاتية" فى التجربة الانسانية عامل أساسى لا يمكن إغفاله : فالأصوات والألوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة ، شأنها فى التجربة شأن المخطات الفكرية والأفعال الإرادية والانفعالات الوجدانية ، من حيث أنها كلها عناصر تحتوى عليها "التجربة" فى ذاتها ، هى بمباراة أخرى حقائق "تمطيها" التجربة فى كل ظرف من الظروف ولكن فكرة المادة - كما ذكرنا - فكرة مجردة ، أو معقول من المعقولات الثانية : فكيف يمكن ان أن توجد الصلة التى يتطلبها المذهب المادى بين هذه الفكرة المجردة وبين ما تحتوى عليه التجربة فى صورتها الفعلية ، مهما يكن نوع المذهب المادى الذى تلجأ اليه فى تفسير هذه الصلة : أى سواء كان المذهب الذى يقول أن العلاقة بين الجسم والعقل هى علاقة الصلة بالوصف ، أو المذهب الذى يقول انها علاقة الصلة بالمعلول ؟ ان مثل من يدعى وجود هذه الصلة كمثل من يدعى وجود صلة بين عمل من أعمال الخير وفكرة الخير نفسها ، ويقول أن الصلة بينهما هى صلة علة بمعلول أو صفة بوصف . ان الصلة لا توجد الا حيث تكون الأتيا من طبقة واحدة ، أو على الأقل حيث تكون فى درجة واحدة ، من التجريد .

والنتيجة التي نصل اليها الآن من كل ما تقدم هي أن المذهب المادى تضمنر افتراض بحث لطبيعة الوجود ، وأنه فوق ذلك يبعد جدا أن يكون تفسيراً فلسفياً صحيحاً . نعم قد فقد الآن كل أهميته في الدوائر الفلسفية ولكنه لا يزال له انصار من بين علماء الفسيولوجيا وأطباء الأمراض العقلية .

وكثيرا ما تتمثل الطبقات المتعلقة من الناحية اسم " النظرية المادية " للذلة على أن نظرية علمية مستندة الى أسس قوية وهذا هو السبب الذى دعانا الى الاقاضة في نقدها ونقد الدعاوى الميتافيزيقية التى تدعيها .

٣ - المذهب الروحى :

المذهب الروحى هو المذهب المقابل تماما للمذهب المادى الذى أسلفنا ذكره موقد ظهر متأخرا عنه كثيرا في تاريخ التفكير الفلسفى . فإن النظرية الفلسفية القديمة الوحيدة التى يصح أن تسمى روحية ، وهى نظرية أفلاطون فى الشل ، لا يمكن ادخالها تحت المذهب الروحى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، لأن " الشال " لم يكن عند أفلاطون سوى حقيقة الشئ ، فى صورة معقولة ، فهو لا يدل على شئ ، عقلى فى أصل نشأته ، وإن دل على شئ ، تحتوى عليه الحياة العقلية ، ولذلك يجب أن نعتبر " لينتر " أول واضح حقيقى للمذهب الروحى . ويرى لينتر أن فلسفة المعرفة وما بعد الطبيعية (الفلسفة العامة) يجب أن يتبع فيها الطريقة القياسية المتبعة فى علم الرياضات ، بمعنى أن الفيلسوف يجب أن يبتدىء بأبسط القضايا وأكثرها وضوحا وأقربها الى اليقين ، فيصدر عنها ويصعد منها الى غيرها . أما الاحتمالات غلبت لها هذه الصفات لأنها لا تخبرنا بشئ ، واضح عن أصل الكيفيات المحسوسة التى تحتوى

تحتوى عليها . لذلك يرى " لينتز " انه يجب أن يبدأ كل بحث فلسفى بمطابقة من التعريفات التى تستند الى فكرتى " الذاتية " والتناقض . بل ان مذهب " لينتز " الفلسفى نفسه مثال واضح من هذا النوع ، فان معظم المسائل الهامة فيه يتفرع عن تعريفه الأول لما هو " الجوهر " .

وقد عرف " ديكارت " الجوهر قىل " لينتز " بأنه الوجود المتقوم بذاته ، واستنتج من هذا التعريف أن الذى يستحق هذا الاسم دون غيره هو الله . ومع هذا رأى " ديكارت " أن المادة والعقل - أو على حد قوله : الوجود المتد والموجود العاقل - يمكن أن يطلق عليهما اسم " الجوهر " أيضا ، لأنهما يفتقران فى وجودهما جاهدة الى الله وإلى الله وحده . لم يرق هذا فى نظر " اسبنوزا " لأنه عنده ضيقا من التخطي فى استعمال الألفاظ ، فنصر اطلاق اسم الجوهر على الله وقال أن الله يوجد وجودا مستقلا فى كل من المادة والعقل . ثم انه عرف الجوهر بأنه ما كان وجوده فى ذاته وما كان ادراكه من ذاته - اهنى ما لا يقتضى تصويره تصور شئ آخر يكون له بمثابة الأصل أو المصدر .

وأما تعريف " لينتز " للجوهر فهو قريب الشبه جدا من تعريف " ديكارت " له ، لأنه يصرّفه بأنه ما كان وجوده من ذاته ، ولكنه يفترض وجود عدد من الجواهر لا نهاية له ، وبذلك يختلف عن الفلاسفة السابقين لأنهم قالوا بوجوده الجوهر مش هو يعرف الشئ الذى وجوده من ذاته بأنه ما كان نفس ذاته القدرة على أن يفعل . وبذلك يعتبر القدرة على الفعل صفة الجوهر الأساسية . أما الجوهر فى ذاته فهو فى نظره شئ غير مبادئ وغير متحيز . وقد أطلق هذا الفيلسوف على الجواهر التى يعتبرها العناصر الأولى نفس

تركيب العالم، اسم "الذرات الروحية" التي عرفت منذ زمنه باسم الأجزاء التي لا تتجزأ (أخذنا هذه التسمية عن جيوردانو برونو) (١٦٠٠+)، وهذه الذرات الروحية هي الذرات الحقيقية التي تتركب منها الموجودات. أما الذرات التي تدرسها العلوم الطبيعية فهي ذرات في الظاهر لا غيبه وهي العناصر البسيطة التي يتألف منها كل موجود مركب، ومن أجمل ذلك لا تقبل تجزئة ولا فناء. وهي فوق كل هذا "نقط" متافيزيقية تختلف كل الاختلاف عن النقط المادية والرياضية، ولما كانت الصفة الجوهرية نفس ذرات "لينتر" هي قدرتها على الفعل، استحالة عليها أن تتأثر بغيرها. كما استحالة على غيرها أن يحل محلها في مكان واحد.

وليست العلاقات التي ندركها بين الظواهر المختلفة في العالم الخارجى سوى نتيجة لتدبير معقول قديم يطلق عليه "لينتر" اسم "الانسجام الأولي القديم" + بهذا الانسجام تلتئم حالات كل جوهر مع حالات الجوهر الآخر من غير أن يكون بينهما أى نوع من التأثير.

قد يساعدنا هذا التحديد (في وصف الذرات) على الوصول إلى تعريف أدق لنوع الفعل الذى يجب أن يفترض وجوده فيها. أما "لينتر" فيتمتع هذا الفعل على أنه نوع من "التشيل" أى تشيل العالم في صورة فكره تحتويها كل ذرة في ذاتها، لأنه يعتقد أن كل واحدة من الذرات الروحية بمثابة رآة تعكس في نفسها صورة العالم بأسره، فهي عالم صغير ينعكس فيه كل ما في العالم الأكبر.

وقد كان من عادة الفلاسفة القدماء أن يعتبروا الإدراك الحسى صورة

للعالم الخارجى واستمرت هذه الفكرة مقبولة عند المفكرين فى جميع العصور .
فلما جاء " لينتز " انتفع بها فى شرح تفاصيل مذهبه الفلسفى ، واضعان
اليها فكرة التشثيل الرياضية (الاثثة الذكر)

ولما كان التفكير عملا عقليا (والتذكير هو الطريقة التى بها يعكس الجوهر
صورة العالم فى نفسه) ، كان اخص صفات الجوهر أنه ذات عاقلة ومن أجل هذا ،
يعد " لينتز " الوجودات المتجسمة ذات الاتحاد مجرد ظواهر . أما حقيقتها
فهي عدد من الجواهر غير المتجسمة . ولكن الجواهر ليست فى نظره سوا " نفس
مقدرتها على تشثيل العالم (أى فى قدرتها على عكس صورة الوجود فى نفسها)
فان بعضها أكثر وضوحا فى ادراكه من البعض الآخر . بل ان فى الوجود جواهر
بعده درجات الوضوح فى ذلك التشثيل العقلى .

ركب المذهب الروحى زمانا ثم ظهر مرة أخرى فى صورة قريبة الشبه جسدا
من صورته الأولى فى فلسفة " هربارت " . وقد ابتدأ هذه الفلسفة بالتعريف
العام لمعنى الوجود . وخلاصته ان وجود أى شئ " معناه ثبوته أو وضعه أو الحكم
عليه حكما ايجابيا مطلقا والوجود بهذا المعنى مستقل عن جميع صفات
الشئ " الوجود " كما انه متناف مع السلب (الذى هو العدم) وبهذا يتضح
ان دخول عدد من الصفات الوجودية على الوجود . ويدخل الى فكرة الوجود
عنصرا جديدا هو عنصر الاضافة . أما الوجود من حيث هو ، فهو مفهوم أولى
بسيط .

وتتعارف نظرية " هربارت " مع مفهوم " الشئ " كما ندركه فى التجربة من
أنه موجود له كثير من الصفات . فالطريق الوحيد الى التوفيق بين فكرتي
" الوجود " كما يتصورها " هربارت " وبين فكرة " الوجود " كما ندركه نفسى

تجاربنا ، هو افتراض وجود عدد كبير من الوجودات كل منها له طبيعة واحدة ، وهذه الوجودات هي التي يطلق عليها هيربارت اسم " الحقائق " أو الوجودات الحقيقية ؛ وهي وجودات غير مادية تشبه الذرات الروحية التي قال بها لينتر ، ولكنها غير قابلة للتعريف لمساعدة طبيعتها . أما العلاقات التي ترتبط بها هذه الوجودات الحقيقية فهي أنواع من " الاضطراب " تحدث لكل منها ، ثم مقاومة يحدثها كل منها ، و " كسل " اضطراب " نفسه مقاومة بحيث يستحيل عليه أن يتحقق . ويرى هيربارت من الناحية السيكولوجية أن الفكر هو العملية الوحيدة التي تجد الحياة العقلية فيها طريقا للتعبير عن نفسها ، وهو في لغته المقاومة التي يقوم بها جوهر العقل : مجموع مقاومات العقل هي الأفكار .

الى هنا لانجد للذهب الروحي عند هيربارت من القوة مثل ما له عند لينتر ، فانه لم يفسر لنا نوع المقاومات التي تحدثها الجواهر التي تتألف منها الأجسام ، كما انه لم يفسر تلك الطبيعة البسيطة التي قال انها اخص صفات الوجودات الحقيقية (أي الجواهر) .

أما " لطره " فهو أقل تحفظا في موقفه من أصحاب النظرية الروحانية فهو يفهم من وجود الشيء ، أن له علاقات ونسب مع غيره ، أو أنه قوة الشيء على أن يؤثر في غيره ويتأثر به . ولا يمكن تصور هذه العلاقات والنسب الا اذا افترضنا وجود وحده تضم جميع الوجودات . ولهذا يعتبر هذا الفيلسوف أفراد الموجودات مجرد حالات أو تغيرات في جوهر واحد عام يسميه أحيانا باسم " المطلق " على انه يرى أن أفراد الوجودات يمكن اعتبارها وحدات مستقلة اذا نسبنا الى كل منها نوعا من الحياة العقلية تشبه الحياة

الحياة العقلية التي لنا .

ويمكن اعتبار "فنت" أيضا ، بمعنى من المعاني ، فيلسوفا روحيا .
فانه يقول اذا جعلنا نقطة الابتداء في بحثنا ، الحقيقة الأصلية التي هي
موضوع تفكيرنا - أي الشيء الذي تقع عليه التجربة ، وجدنا أن نظر العلم
الطبيعي فيه ونظر علم النفس يتشعبان ويتخذ كل منهما طريقا خاصا . فاذا
نظرت الفلسفة في نتائج العلم الطبيعي ، وصلت في النهاية الى افتراض وجود
" الذرة " ، أي الوحدة المادية مظهرا اليها من ناحية الكم ، أي الذرة معروفة
تصرفا صوريا بحثا . واذا نظرت الفلسفة في نتائج علم النفس ، وصلت من ناحية
أخرى الى افتراض وجود نوع آخر من الوحدة (الوحدة النفسية) التي هي
وحدة الكيف وهي التي يسميها بالارادة ، وصلة البحث الفلسفي في طبيعته
الوجود هي الجمع بين هاتين الطريقتين (وهاتين الناحيتين) لكي يدرك
العقل ماهية تلك " الحقيقة الأصلية " التي ابتدأ بها ، والنتيجة التي يحصل
اليها العقل بواسطة هذا التفكير الفلسفي ، هي أن الوحدة الجوهرية في كل
موجود تتألف من ذرة وارادة معا . أما الناحية المادية وحدها - وهي ناحية
الذرة أو الوحدة الموجدية - فليست أمواجها .

وليست النزعة الروحية قاصرة على هؤلاء الفلاسفة الأكاد يعبرون بل كثيرا
ما تجدها في غورد اثرتهم ، متصلة عادة بنظرية العقلين في طبيعة المعرفة
(الاستمولوجيا) . وذلك أن الفيلسوف ان قد أن الفكر أساس كل تجربة
وجوهرها ، سهل عليه أن يفسر كل المعاني الملحة تفسيرا عقليا أو روحيا ،
وأن يؤول الوجود المادي تأويلا عقليا أو روحيا . وهذا ما فعله الفيلسوف
" باركلي " الذي دعاه مذهبهم في الالامادية أو السيكلوجية الى انكار كل شيء

عدا الذوات العاقلة أو الأرواح .

يتم يجب ألا ننسى أن الأحكام التقديرية تلعب دورا هاما في تفكيرنا ، فاننا كثيرا ما نعتبر الظواهر العقلية أهم أو أعلى قيمة من الظواهر المادية . بل كثيرا ما نعدّها الأشياء الوحيدة التي لها قيمة حقيقية في الوقت الذي نعتبر فيه الظواهر المادية نوعا من الوجود الأدنى الذي لا قيمة له . ومن المفاهيس أن المذهب الروحي الفلسفي يروق بوجه خاص في نظرية المفكرين الذين يأخذون بالنظرية "الديناميكية" في الفلسفة الطبيعية ، فإن من يعتبر الذرات مجرد مراكز للقوة - وبذلك ينظر إليها على أنها مجرد نقط لا امتداد لها - يسهل عليه أن يجرمها بأنها أمور روحية ، ويرى في هذا التعريف المشمول والدقة اللذين يطلبهما .

على أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يجرهن على صحة المذهب الروحي بأدلة مستندة إلى فكرة التشبيه والتشثيل ، فثوبنهاور يقول مثلا أننا لا ندرك شيئا - في ذاته - ولا ظواهر لذلك الشيء إلا في أنفسنا . فبالقياس إلى ما ندركه في أنفسنا نستطيع أن نعين من بين الوجودات الخارجة عنا الأشياء التي لا ندركها إلا عن طريق ادراكنا لظواهرها الواقعة في الزمان والمكان . ومن هنا كان العالم من حيث هو مجموعة من الظواهر مجموعة من الأفكار : ومن حيث هو "شيء في ذاته" أو حقيقة ، كان ارادة .

وإذا قارنا الفكرة الرئيسية في المذهب الروحي بنظرتها في المذهب المادي فوجدنا الأولى أبسط بكثير من الثانية ، فالذهب الروحي يرد جميع الظواهر التي ندركها في تجاربنا - أي الظواهر المادية والجسمية على الأخص -

الى ظواهر عقلية ، بمعنى أنه يعتبر مصدرها وجودا عقليا أو حياة عقلية .
 أما نوع ذلك الوجود العقلي أو هذه الحياة العقلية ، فلا نعرفه الا بالقياس
 الى حياتنا العقلية ، فنصوره على أنه مظهر لحياة عقلية ، أو حياة روحية
 شخصية تختلف قليلا أو كثيرا في كمالها الروحي ، وتتفاوت بحسب ما فيها من
 الصفات الظاهرية في جميع الكائنات الطبيعية : وهما " التلقائية " و
 " الاستقلال " في الفعل ، في هذه العمارة الوجيزة استطعنا أن نجمل
 الذهب الروحي اجمالا دقيقا ، مما جعل نقدنا لهذا الذهب أقصر
 وأقل تعقيدا من نقدنا للذهب المادي ، وهاك أهم ملاحظتنا عليه .

الأولى : ان البديهية تقضى بأن الذهب الروحي يمكن أن يتفق تماما
 مع علم النفس . نعم قد اعترض بعض الكتاب بأن التفسير الروحي للعالم لم يفسر
 ماهية العقول الأخرى — غير العقول الانسانية — وهى التى صورها على أنها
 مراكز شعورية في كل كائن من الكائنات ، بل قد جعل تفسير ما هيتهى امرامستحيلا
 ولكن لا يوجد سبب للقول بأن تفسيرا فلسفيا خاصا لما يصدرون عن غيرنا من
 ظواهر اعتدنا ان نستدل بها على وجود حياة داخلية أو حياة عقلية فيه ، يجب
 أن يتخذ بالضرورة دليلا على بطلان النتيجة التى وصل اليها العقل ،
 بقياسه ذلك الغير الى نفسه ، فان الحقائق فى ذاتها لا تتغير بتسلسل
 التغير الذى نصوره . وما علينا الا أن نجرد هذه الحقائق من المعانى
 الملصقة التى اعتدنا ان نمربها عنها ، وأن نخلق عليها ثوبا آخر من معانى
 الفلسفة الروحية ، ومن أجل هذا لم ترد الاعتراضات على الذهب الروحي —
 لو كان هناك اعتراضات — الا من ناحية العلوم الطبيعية أو من ناحية
 " نظرية المعرفة " .

الثانية : اننا لانرى أن الذهب الروحي قد غير شيئا من الأفكار

أو القوانين أو المناهج التي وضعها الباحثون من العلماء ، فانه يستوى أن نقول بوجود ذرات مادية بحيث يتصل بعضها ببعض اتصالاً ميكانيكياً ، أو تعدل عن هذا إلى القول بأن هذه الذرات جواهر روحية ، وفي كلتا الحالتين على السواء يجب أن نفترض وجود العلاقات والنسب بين الأشياء على نحو مما يلاحظها العلماء الطبيعيون ويقرونها ، كما يجب أن نعتز بصحة القوانين التي تصل إليها هذه العلوم .

الثالثة : يمكن أن يقال مثل هذا القول نفسه في الاعتراض الذي قد يرد على المذهب الروحي من ناحية المعرفة ، فأننا لو حللنا العناصر التي تحتوى عليها مادة تجاربنا لوجدنا انها جميعها ظواهر عقلية (نفسية) ، وأنه لا تدخل تجربة من تجاربنا الواقعية عن أن تكون احساساً أو فكرة أو شعوراً وجدانياً ، أى لا تدخل عن أن تكون عملية من عمليات العقل ، وليس في التجربة عنصر دركة في شئ خارجي سوى بعض صفات أو أعراض زمانية أو مكانية لنفسها عادة إلى شئ ، ندركه ادراكاً صورياً محضاً ، ونطلق عليه اسم " المادة " أو " الطاقة " فلو أننا قرأنا في هذه الألفاظ معاني جديدة ، بأن امتعضنا عن الوجود المادي الوجود الروحي ، لادركنا شيئاً أكثر تحديداً وأدنى إلى أن يعبر عن الحقيقة الكاملة من مجرد " كس " مادي خال من جميع الصفات . نعم قد نشط كثيراً وتقع في الخطأ في محاولتنا التوفيق بين المذهب الروحي ونظرية المعرفة ، كأن ندعى أن القول بالثالثة هو القاعدة الحقيقية البتة يجب البدء بها في كل نظرية فلسفية تبحث في طبيعة العالم ، مع أن هذا ادعاءً لا أساس له .

وختاماً نقول في المذهب الروحي : انه مذهب محتمل الصدق (بالرفض

من كل ما قد يقال فيه) وأنه يمتاز عن المذهب المادى فى أنه لا يمكن نقضه بأدلة مستمدة من نظريات المعرفة أو من العلوم الجزئية المتصلة به: أعنى على النفس والطبيعة. ولكن ليس معنى هذا أننا نرى أنه يفضل سائر المذاهب الفلسفية الأخرى. على العكس نرى أن سموات كثيرة تعترض سبيلنا عند ما نحاول تطبيقه بالتفصيل. ونلخص هذه الصعوبات فيما يأتى :

أولاً - نلاحظ أن فى تفسير المفاهيم العلمية تغيراً روحياً ضرباً مسمى التصف والاعتداد بالرواى للأشياء الآتية :

أ - أنه لا يوجد ما يحملنا على الاعتقاد بأن العناصر المادية تحتوى فى داخلها شيئاً خفياً يجب تصوره على نحو ما نتصور عقولنا أو نفوسنا فيها . وليس لهذه القوة (هذه الروحانيات) التى يفترض وجودها فى ذرات المادة من صلة إلا بالتغيرات التى تحدث فى وضع الذرات ، ومعنى هذا أنها ليس لها من أثر إلا فى أحداث هذه التغيرات التى ندرکها فى الأجسام الطبيعية عندما تتحرك مادتها .

ب - أن فكرة "القوة" أصبحت لا قيمة لها فى العصر الحديث ، فقد حلت محلها فكرة أدق منها ، وهى فكرة النسب الزمانية والمكانية بين الكتل المادية .

ج - أنه لا يوجد أى أثر للصلة الوثيقة بين الظواهر المادية (الفيزيقية) والملاقات التى يدعى علم النفس وجودها بين الظواهر النفسية .

ومن كل هذا يتبين أن نتائج العلوم الطبيعية لا تتلائم التفسير

الروحى للبحوث الطبيعية ولا تمهد لها •

ثانيا - اننا عند ما نطالب أنفسنا بوصف دقيق لـ ذلك " الوجود الروحى " الذى ينسبه الروحىون للمادة ، تواجهنا صعوبة أخرى ، فليفتتر مثلا يعبر عن تلك الناحية الروحىة فى العالم الطبيعى - أو تلك الناحية الباطنية فهم بأنها مقدرة كل كائن على تشييل الوجود فى ذاته ، ويرى شوبهور أنها الارادة ، فى حين يرى أصحاب مذهب ثالث أن الظواهر التى ندرکہا فى تجاربنا الفردية ، يجب أن تحول (ينوع ما من التحول) الى (ما نسميه) بالاجسام الطبيعية ، أو الأجزاء التى تتألف منها هذه الأجسام .

أما أى هذه المذاهب يعبر عما هو واقع بالفعل ، أو أيها هو المذهب الصحيح ، فلا تتعرض لذلك العلوم الطبيعية على الإطلاق .

ثالثا - ليس فى علم النفس ما يؤيد المذهب الروحى ، فان علم النفس يخبرنا ان الحياة العقلية فى كل فرد متصلة بجزء خاص من الجسم يتشاز بتعقيد تركيبه ، لا أنها منبثقة فى جميع أجزاء الجسم ، ولا يركز علما النفس الطبيعىون العقل - أو الحياة الضمورية - فى نقطة واحدة أو خلية واحدة من خلايا المخ ، بل يقولون أن التغيرات الفسيولوجية التى تظهر عنها الظواهر النفسية مباشرة ، مركزها فى المخ ، أو فى اللحاء المخى ، ومعنى هذا أننا لا نعلم عن حياتنا العقلية شيئا نقيس عليه ما تدعى وجوده فى المادة مسن حياة عقلية نقول أنها تشابهها وتماثلها ، فإذا نزلنا مع عالم النفس المقارن الى أحت مستوى للحياة الحيوانية ، حيث الحياة العقلية محتملة الوجود فسى أبسط مظاهرها ، فاننا مضطرون الى الوقوف عند الخلية أو عند نواة الخلية ،

"أما الذرة المادية فلا نجد مطلقاً ما يؤيد دعوانا بوجود بذور الحياة فيها . ولا يجد العلماء في تجاربهم شيئاً مطلقاً يستندون إليه في نسبة الحياة العقلية أو الروحية إلى الكائنات غير العضوية .

رابعا - ليس في نظرية المعرفة أدلة تؤيد المذهب الروحي ، ولا حقائق تعتمد عليها في مثل هذا التأييد . فان الناحية العقلية في نظر "علماء المعرفة" ليست سوى واحدة من ناحيتي الحقائق التي ندركها في تجاربنا ، هما كان الاتفاق تاماً بين هذه الناحية وبين الناحية "الموضعية" في الشيء الذي تقع عليه التجربة ، فليس موضوع التجربة الشيء الذي ندركه ادراكاً مباشراً - أمراً نفسياً أو عقلياً ، زود على ذلك أن المذهب الروحي يفترض في "بحث المعرفة" فرضين لا أساس لهما على الإطلاق: الأول أن القدرات المادية وجوداً مستقلاً أي يفترض وجوداً مستقلاً للمادة التي تقع فيها الظواهر الطبيعية . الثاني أن هذه الوجودات المهيمنة ليست سوى موجودات روحية .

٤ - المذهب الاثنيني :

الفيلسوف "الثنوي" هو الذي يحتبر العقل والمادة - أو ما هو "إثنوي" وما هو "موضوع" في الأشياء - نوعين من الوجود مختلفين ، مستقل كل منهما عن الآخر ، فهو ينظر إلى الوجود نظرة أقوى وأشمل ، كما نظر إليه أصحاب اليقين من رجال القرون الوسطى المسيحية ورجال العصر الحديث . وقد ظهر هذا المذهب مبكراً نوعاً في تاريخ التفكير الفلسفي .

كان "انكساغوراس" أظهر فيلسوف ثنوي بين قدماء الفلاسفة الذين سبقوا سقراط ، فانه قد وضع حداً فاصلاً بين العقل والمادة التي تتألف من

ذرات لانهاية لعدد ها • فالمقل عنده هو مبدأ النظام (أو التدبير)
والحركة فى المادة التى لا نظام ولا حركة فيها بطبيعتها • وصفات المعقل
الأساسية هى تقوم بذاته ، وبساطته واستقلاله فى وجوده وعلمه بنفسه •

وكذا يمكن اعتبار افلاطون وأرسطو — أعظم فلاسفة العصر القديم على
الاطلاق — من أتباع المذهب الثنوى • فان افلاطون يفرق بين الوجودات
المادية وشئها ، وبين المعلوم (الموجود فى الظاهر فقط) والوجود حقا ،
وبين المحسوس بالمعقول ؛ وهو الوجود الحقيقى الظاهر فى صور الأنواع
والأجناس •

ثم ان افلاطون يفرق بين العالم المحسوس والعالم المعقول تفرقة
أخرى على أساس القيمة • وهى تفرقة سنجد مغزاها الفيلسفى ظاهرا فى
جميع أجزاء هذا الفصل •

أما أرسطو فنجد به يقول بنفس هذه الاثنينية • وان كان لا يعتبر
طرفها منفصلين تمام الانفصال كما فعل افلاطون • فالأثنينية عند أرسطو
اثنينية الهوىلى والصورة • وكل موجود متعين انما هو فى الواقع هوىلى
صوره • لأن الهوىلى لا وجود لها مجردة عن الصورة • كما أنه لا وجود
لصورة مجردة عن الهوىلى الا فى حالة الوجود الالهى • والعلاقة بين الهوىلى
والصورة هى العلاقة بين ما هو ممكن الوجود وما هو متحقق الوجود • أو بين
الوجود بالقوة والوجود بالفعل • ولهذا يعرف أرسطو النفس بأنها صورة
الجسم أو وجود الجسم بالفعل أما الوجود الالهى فهو وجود عاقل للهوىلى
على الاطلاق ويضع أرسطو المعقل (القوة العاقلة) فوق جميع القوى العقلية
الأخرى — كما فعل افلاطون — لما للمقل من صفة الخلود •

وقد ظهرت هذه الاثنينية " فلسفة القرون الوسطى في البحوث الفلسفية
البحثة والأخلاقية على السواء .

والفرق عظيم جدا بين اثنينية القدماء والاثنينية في الفلسفة الحديثة .
ففي الفلسفة القديمة يعتبر الجسم والعقل طرفين متقابلين وكما تتقابل أطراف
أخرى تقابلا حقيقيا . وليس التقابل بين الجسم والعقل سوى حالة خاصة يوضح
بها التقابل العام بين المهيولى والصورة . ومعنى هذا أن اثنينية العقل
والجسم ليست مستندة الى وجود صفات معينة أو معنى خاص ، ولكنها مثال فقط
من أشلة الاثنينية بالمعنى العام .

أما في العصر الحديث فيعتبر "ديكارت" المؤسس الحقيقي للذهاب
اثنوى الفلسفي ، فإنه يتخذ التفرقة بين مفهوم المادة ومفهوم العقل أساسا
لفلسفته . والعن "المادى" عنده هو ما كان فيه صفة الوجود ، و "العقل"
ما كان فيه صفة التفكير . وبذلك انحصر الوجود في نوعين من الجواهر : الموجودات
المتددة ، والموجودات العاقلة ، وكل من هذين النوعين مستقل في وجوده .
عن الآخرين كانت الصلة بينهما مشتركة متبادلة . غير أن "ديكارت" لا يفسر
لنا كيف يمكن الاتصال بين هذين الجوهرين المختلفين اختلافا تاما ، ولذا لمك
حاول الفلاسفة الذين أتوا من بعده أن يمدوا ذلك النقص في مذهبه . ومن
أشهر هؤلاء أصحاب "مذهب الظروف أو المصادفات لهما" أرنولد جيهنكس
(١٦٦٩+) . ويرى أصحاب هذا المذهب أن وجود علاقة عليية بين شيئين
مختلفين تنام الاختلاف ضرب من الاستحالة مولد لك ينمبون العلية في مثل
هذه الأحوال الى فعل الله مباشرة . وعلى هذا فالأفكار التي نعتقد أننا
ندركها عن طريق ما يصل الى حواسنا من العالم الخارجى ، ليست الامورا

صورها الله في عقولنا على وفق ما هو موجود العالم المادى . وليست الحركات
الجسمية التى تبدو لنا أنها وليدة ارادتنا سوى حركات نظمها الله تعالى
بحيث تصدر لما يخالقه فيها من الخسواطر النفسية . فكل من العقل والجسم
اذن ليس الا علة ، فى الظاهر فقط ، لكل تغير يحدث من احدهما فى الآخر ؛
أى ليس كل منهما الا ظرفا أو مناسبة أو علة صادقة تعمل عندها المسألة
الحقيقية التى هى الله .

ومن الغريب حقا انه لم يظهر احد منذ عهد "جبلنكس" الى يومنا هذا ،
يدافع عن مذهب الاثنينية دفاعا حارا أو يحرضه عرضا قويا ، اللهم الا ان ا
استثنينا بعض الفلاسفة المحدثين الذين يشلون فكرة فلاسفة القرون الوسطى
فى هذا الموضوع . أما جمهور معاصرينا فيميلون الى رفض هذه النظرية على
أساس أنها غير كافية فى تفسير العلاقة بين الجسم والعقل ، ولكنها فى نظر
الرأى العام لا تناقض لها سوى النظرية المادية وهى النظرية الغالبة فى علم
النفس والطبيعة كما يدل عليه الصطلحات التى يستعملها العلماء التجريبيين
فى هذين العلمين .

ولكن الفرق بين النزعة الفلسفية فى هذه المسألة ، نزعة العلوم الجزئية
(علم النفس والطبعية) والرأى العام ، لا يمكن أن يحتج فرقا فاصلا
ولا ضروريا حتى يبرهن على صحة الأساس الذى يعتد عليه ؛ أى حتى
يبرهن على أنه من المستحيل أن تحل مشكلة الصلة بين الجسم والعقل حلا
منطقيا مؤيدا بالحقائق ، يكون أساسه الفكرة الثنوية ، والذين يحتمدون
امكان تفسير الحقائق على أساس ثنوى يقولون أن من التعمد أن تطبق فكرة
العلة والمعلول على نوعين من الصوادث مختلفين تمام الاختلاف ، ولكن لنسا

نسأل هؤلاء المفكرين إذا كان التشابه في الصفات بين شيئين شرطاً أساسياً في الواقع لكي توجد بينهما علاقة عليّة؟ وجوابنا على ذلك : أن قانون العلية لا يشترط مثل هذا الشرط ، أي لا يشترط تشابهها أو تماثلها بين الأشياء ، التي يتصل بعضها ببعض اتصال العلة والمعلول ، ومن ناحية أخرى ، إذا انكرنا تطبيق فكرة " العلية " في نوعين من الظواهر مختلفين تمام الاختلاف ، ثم انكرنا تماثل ذلك وجود صلة " عليه " بين الظواهر العقلية والظواهر المادية الهدنية - على نحو ما يفهمها المذهب الثنوي - كان ذلك الدليل أقرب الأشياء إلى القياس والدوري ، لأنّ الجسم والعقل هما المثال الوحيد لذلك الاختلاف الذي تكلوا عنه .

أما الظواهر النفسية (العقلية) نفسها ، فلم يعارض أحد في وجود العلاقات " العلية " بينها ، وأكثر ما عورض في وجود العلاقات " العلية " بين الظواهر المادية . وهذه القاعدة - أي قاعدة عدم وجود علاقات عليّة بين الأشياء المختلفة تمام الاختلاف - قاعدة غريبة حقاً ، لأنها تستند إلى حالة واحدة - هي حالة الجسم والعقل - ثم تعتبر قاعدة صحيحة عامة ، لا لمبدأ ما سوى أنه يراد ادخال تلك الحالة نفسها تحتها .

أما التجارب فتؤيد أن بين أي شيئين اتصالاً عليها إذا لوحظ أن بينهما تناسباً في الوجود ، وأن بين ظواهرهما تكافؤاً في الكم أو في الكيف . ومن هذا يتبين أن الذي يمكن أن يقال أنه يتصل اتصالاً عليها ، إنما هو الظواهر وأن كمال تغير يحدث في إحدى ظاهرتين متصلتين اتصالاً عليها يجب أن يساويه تغير في نفس الاتجاه وفي نفس الكم في الظاهرة الأخرى . ولكن هذا التكافؤ لا علاقة له مطلقاً بتشابه أو عدم تشابه الظاهرتين ، ونحن نعتقد بوجود

صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية ، لأننا نلاحظ أن الاحساس يقوى كلما زاد تأثير الحاسة ، وأن الحركة العنيفة تصدر عن عمل ارادى عنيف ، مع أن اعتقادنا هذا ليس متأثرا على الإطلاق بالفروق الذى لا تشك فى وجوده ، بين تأثير الحاسة والاحساس نفسه ، أو بين العمل الارادى والحركة .

ولكن صحة هذا الرأى تظهر من ناحية أخرى : وذلك أن صفات الأشياء فى كل من العالم المادى والعالم العقلى تختلف اختلافا يهينا فى درجسته تشابهها ، ومع ذلك لم يمنعنا هذا الاختلاف من الاعتقاد بأنها جميعها تخضع لقانون العلة والمعلول . فقد تتصل الظواهر الميكانيكية والكهربائية والكيميائية اتصالا عاليا ، وكذلك قد تتصل الظواهر الوجدانية والتفكيرية والارادية ومع ذلك لم يمنع التفاوت العظيم الذى بين الظواهر النفسية علما ، النفس من أن يفسرها تفسيراً عاليا ، نعمه كثيرا ما ترد الاعتراضات على تطبيق فكرة العلية على الظواهر النفسية ، أى انخفاض الاحوال النفسية لقانون العلية ، ولكن لم ترد هذه الاعتراضات من أجل التشك فى تشابه الظواهر النفسىة ، بل لأنه يظن أن قانون التكافؤ بين العلة والمعلول لا يمكن تطبيقه تطبيقا دقيقا فى العالم النفسى .

لنا إذن أن نفرض تلك الحجة "الهالعة" التى استند اليها معارضو المذهب الثنوى الفلسفى ، ولكننا لن نستطيع - اذا طلب اليها ان تشرح ماهية الصلة العلية بين الجسم والعقل - أن نجيب الا بما اجاب به كل من " هيوم " و " لوطز " : اعنى أن هذا طلب مستحيل ، فان ماهية فعل العلية فى كل شئ ، امر خفى عنا حتى فى العالم المادى حيث العلية امر لا راء فيه .

ثم لنباحظ أن القول بأن العلة " تحدث " المعلول يتضمن تفسيراً

فلسفيا خاصا للحقائق المشاهدة فان كل ما نراه في تجاربنا هو تابع في الوجود وتكاثر في الظواهر التي هي علل ومعلولات. ولأصحاب الذهب انشائي (في بحث المعرفة) طعن خاص في الذهب التنوي ذلك أن العقل بالاثنية يتعارض مع القول بأن الأشياء التي نسميها مادية ليست في الواقع سوى صور من الأفكار. ولكننا لن نعترض في شيء من التفصيل للبرهنة على فساد ذلك الرأي الخاطئ، وحسبنا هنا أن نقول أنه لم يكن له من القيمة في خذلان الذهب الثنوي أكثر مما كان له في انتصار للذهب الروحي.

وليس لعلم النفس اعتراض على الذهب الثنوي الفلسفي. يدل على ذلك أن الفلاسفة في مجالسهم للسائل النفسية، يستخدمون لفظة الاثنية على الرغم مما بينهم من تفاوت في المذاهب الفلسفية التي يدعون بها. ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية، فإما افتراض وجود الاثنية يترتب عليه افتراض وجود تفاعل بين جوهريين مختلفين: أو على الأقل بين ظاهرتين مستقلتين، وهذا يتعارض مع قانون من القوانين الأساسية في العلم الحديث: وهو قانون عدم "فناء الطاقة". وقد سبق أن أشرنا إلى أن ذلك القانون يتعارض مع الذهب المادي الذي أسلفنا شرحه، وهو يتعارض هنا مع ذهب الاثنية الذي نحن بصدده. إلا أنه يجب أن نتذكر أن الذهب المادي يرجع جميع الظواهر العقلية إلى ظواهر مادية — أي أنه يقر وجود الملاقة العملية بين الجسم والعقل من جانب واحد: في حين أن الذهب الثنوي يقر وجود تفاعل مشترك بين الاثنين. فالصعوبة إذن ليست واحدة في الحالتين. وما علينا إلا أن نفترض — كما يفترض علم النفس الحديث — وجود تكافؤ بين الظواهر العقلية والظواهر

البدنية التي تقايلها ، وإذا سلمنا بهذا الفرض ، لزم أن نسلم بأن مقدار الطاقة التي تهذل في الناحية البدنية ، لكن يظهر عنها مقدار مكافئ ، من الطاقة العقلية ، يجب أن يمحض عن طريق تحول هذه الطاقة العقلية مسرة أخرى الى نوع جديد من الطاقة البدنية . وفي هذه الحالة يستوى أن نفرض أولا نفرض وجود مقدار من الطاقة العقلية في مجرى الحوادث البدنية ، فان هذا لا يتعارض في شئ مع " قانون المحافظة على الطاقة " بمعناه الأول .

ثم اننا يجب أن نعترف في نهاية الأمر بوجود تتابع زماني بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية ، وليس في هذا الاعتراف ما يتعارض مع الحقائق الشاهدة في التجربة ، أو أي أصل من أصول العلوم التجريبية ، وختاماً نستطيع أن نقول : ان المذهب الثنوي يمكن اعتباره في العصر الحاضر مذهباً مقبولاً تفسر في ضوءه الحقائق الشاهدة في التجربة ، والحقائق العلمية على السواء .

٥ - مذهب الوحدة :

لا شك أن مذهب " الوحدة " في طبيعة العالم يعتبر اليوم أكثر المذاهب قبولاً عند جمهور الباحثين سواء أكانوا في الدوائر العلمية ، أم في دوائر علم النفس ، أم في الدوائر الفلسفية البحتة ، ولهذا المذهب صورتان رئيسيتان : الأولى أن العقل والمادة صفتان أو ناحيتان لحقيقة واحدة ، أو لوجود واحد يتألف منهما . الثانية : انهما مظهران لوجود واحد وان كان مختلفاً تمايزاً عنهما ، ولنتطرق على هاتين الصورتين اسم " مذهب الوحدة الواقعي " ، " مذهب الوحدة الذهني " على التوالي ، ولكن " مذهب الوحدة

الذهنى ينقسم بدوره الى قسمين : قسم يقول بإمكان ادراك تلك الحقيقة الوجودية الواحدة ، وقسم يقول بعدم إمكان ذلك على الاطلاق . ثم ان " مذهب الوحدة " كما يطلق على ثلاثة المذاهب الفلسفية المحدودة التى أشرنا اليها ، يطلق كذلك مرادفا للمذهب المادى ، لاسباب فى اللغة العادية غير العلمية . أضف الى كل ذلك أننا نسمع الفلاسفة أحيانا يتكلمون " عن مذهب الوحدة الروحية " وهذا كل هذا الاختلاف فى استعمال كلمة " الوحدة " يرجع من بعض الوجوه الى عدم التفرقة بين القول بوحدة الهادى ، التى يتكون منها العالم ، وهو المعبّر عنه بكلمة والقول بوحدة الصفات التى تتصف بها هذه الهادى ، وهو المذهب الذى سميناه باسم

ويلاحظ أن مذهب الوحدة الواقعى من أقدم المذاهب الفلسفية التى وضعها الانسان فى طبيعة الوجود ، فأننا نجد الفكرة غالبية على القبايل الهمجية الساذجة التى تدعى بوجود جدلين هما المادة والروح ، ولكنها تنسب روحا الى كل كائن مادى . وهذا هو المذهب المعروف بمذهب " روحانية المادة " أو " مذهب الحيوة " . ويرى أصحاب هذا المذهب أن كل شئ " نفس الطبيعة ذو روح يمثل الروح الانمائى ولا يفرقون مطلقا بين الأعمال الالهية البهتة التى تصدر عن الكائن ، والأعمال التى يبعثه عليها بواعث نفسية ، كما انهم لا يدركون معنى لدائرة مغلقة من السبل والمعلولات فهم يفسرون أعمال الطبيعة فى ضوء الأعمال الانسانية الارادية ويمتشدون بأنواع مختلفة من الظواهر الطبيعية لتأييد مذاهبهم ، معتبرين هذه الظواهر دلائل على أن الطبيعة تصدر عنها أعمالها من تلقا " نفسها " وانها الفاعلة لتلك الأعمال .

ثم يجب ألا ننسى كذلك أن القول بروحانية المادة كان مذهباً قد ساء
الفلاسفة الطبيعيين من اليونان، وأنه كان مزيجاً من مذهب الوحدة ومذهب
الانثنية .

ولكن لم يظهر " مذهب الوحدة الواقعية " بصورة علمية منظمة ففسى
الدراسات الفلسفية عند المتأخرين ، لأن الإنسان قد أدرك ضرورة التمييز
بين الكائن العضوي وغير العضوي ، كما أدرك أن أطوار الحوادث في العالم
المادى يختلف عن أطوارها في العالم النفسى ، وأننا لا نستطيع أن نقول
بوجود عقل ما إلا حيث توجد حياة شعورية . وأدرك الإنسان فوق هذه الأمور
أن القول بحيوية المادة — وما ترتب عليه من القول بوجود عقل منبث في أنحاء
الطبيعة — يجب أن يفسح المجال لنظرية فلسفية أخرى تضر لنا طبيعته
الوجود ، ولكننا رغم هذا نجد ما يبين وقت وآخر إشارة إلى " مذهب الوحدة
الواقعية " ، كأن يتصور الفيلسوف المادى الاتحاد بين الجسم والعقل على
نحو ما يتصور الاتحاد بين المادة والطاقة . ولكن ليست هذه سوى آثار لتسوع
من التفكير الخفك المضطرب ، كما أنها ليست من القوة بحيث تجعلنا نتردد
في القول بأن مذهب " حيوية المادة " قد اختفى تماماً من الفلسفة لحد يشبه .
والحقيقة أن هذا المذهب لا يحل المشكلة وأنا يعرضها عرضاً : فإن الفكرة
التي يأخذ بها — وهى اتحاد الوجود بين : المادى والروحى — ليست سوى
ما ندركه في تجاربنا من الصلة بين الجسم والروح أو الجسم والعقل . أما
تفسير كنه هذه الصلة فهو المشكلة التى تحاول الفلسفة حلها . ويلزم من
هذا أننا يجب أن نعتبر " المذهب الحيوى " مرحلة انتقال — لا المرحلة
الأميرة — من مراحل النظر في هذه المسألة . بهذا المعنى فقط يمكن أن
يلقى " المذهب الحيوى " عينا من تأييد الفلاسفة كما هو حاصل في فلسفة

كل من "فخر" و "فت" فان هذين الفيلسوفين عندما يقولان أن العقل هو الوحدة الداخلية لذلك الذى اذا نظرنا اليه من خارج سمناه جمعا ، نسم يعرفان العقل والجسم بأنهما ناحيتان مختلفتان لحقيقة واحدة تتألف منهما معا ، انما يضعان أماننا صورة من صور مذهب الوحدة الواقعية ، فـإذا استعدنا من الاطلاع على ما كتب فى هذا الموضوع فوجدنا نظرية أخرى تعتبر الناحية العقلية مظهرا عاما للوحدة الوجودية التى تتألف منها الأشياء ، ولاحظنا الانتقال من المذهب الحوى الى المذهب الروحى .

أما " مذهب الوحدة الذهنية " فقد لعب دورا أهم فى تطور المذهب الفيلسوفى ، وكان " اسبنوزا " أول واضع حقيقى له . فان ما يسميه هذا الفيلسوف بالجوهر الواحد الأزلئ — أو الله — أو الملة بالذات (القائم بنفسه) يتصف بصفات لا تدخل تحت حصره ومن بين هذه الصفات صفتان فقط يمكن للعقل الانسانى ادراكهما وهما صفتا الامتداد والفكره . ولكل من هاتين الصفتين مظاهر أو مجال تظهر فيها فى "صورة" خاصة : فالاجسام المحسوسة على اختلاف أنواعها "صور" تظهر فيها صفة الامتداد ، والعقول الجزئية على اختلاف أنواعها "صور" تظهر فيها صفة الفكره . ولكن لما كان لذلك الجوهر الأزلئ من الصفات ما لا يتناهى عدده ، واستحال علينا أن ندرك كنه حقيقته . ويظهر من هذا ان نظرية " اسبنوزا " تمثل الصورة الثانية من صورتى مذهب الوحدة الذهنية : اعنى المذهب الذى يعتبر الجوهر القوم لكل من المادة والمثل شيئا لا يمكن حده (تريفه) أو العلم به . وليس فى هذه النظرية مجال للقول بوجود تفاضل حقيقى بين الجسم والعقل ولكنها تقر وجود مجرد التوازئ بينهما ، كـل تقدر اتحاد الأفعال المادرة عنهما اتحادا جوهريا . وهذا هو ما يعبر عنه " اسبنوزا " بمعبارته المشهورة : " ان نظام الفكر

واتصاله انما هو كنظام المادة واتصالها " . فكل ظاهرة بالمعنى الصحيح ،
أو كل حدث انما هو فى الحقيقة حال من احوال ذلك الجوهر الواحد الازلى
— الله — الذى لاند ركه فى صور العقول والاجسام الا ادراكا محسودا
ناقضا مشوها .

هذا وقد أخذ كثير من فلاسفة العصر الحديث بنظرية الوحدة هذه ،
يفسرون بها طبيعة العالم وهم وان لم يتحدثوا عن الصفات الكثيرة التى
يتصف بها الجوهر الازلى (كما فعل اسبنوزا) فانهم لا يزالون يمسثرون
بالمعجز عن ادراك كنه ذلك الجوهر ، وبأننا لانعلم عن حقيقته شيئا الا بمقدار
ما نعلم من افراضنا واحوالنا الحسية والعقلية ، وبهذا المعنى يصح أن نعتبر
هربرت اسبنسر من اصحاب القول بالوحدة ، فان مذهبه فى اللادرية ليس
الا انكارا صريحا لكل محاولة اريد بها تعريف " الحقيقة " الاولى التى هى
أصل الوجودات ، وكذا لك يتردد " فختر " بين هذا المذهب والمذهب
الروحى .

أما الصورة الاخرى للمذهب الوحدة الذى هى فى خطوة فكرية أجرا من
ما يقتضاها لانها تحاول أن تحدد نوع الوحدة التى بين العقل والجسم
أو كما يقول اصحابها — بين ما هو " شالى " وما هو " واقعى " . ومن أخمس
اتباع هذه النظرية " فخته " و " شلنج " و " هيجل " .

أما " فخته " فيجعل الذرات المطلقة (أو ما ساء فيها بعد بمباراة
ابسط — " المطلق " المصدر الوحيد الذى يظهر عنه الذات (الفردية)
وغير الذات — بمباراة اخرى يتخذ " فخته " ذلك " المطلق " أساسه
المتمايز فى الاول .

وإما "شائع" فيعتبر ما يسميه "الذاتية المطلقة" أو الاتحاد المطلق
 - الوجود الأول - ومن علم المطلق بذاته تظهر التفرقة بين العاقل والمعقول
 وإن كانت التفرقة بينهما ليست التفرقة في الكم، أي تفرقة في العدد من حيث
 اعتبارهما اثنين، وإلا فهما متحدان في الكيف، ووحدهما النوعية لا انفصام
 لها، وبذلك يرجع "شائع" تعدد الذات إلى اختلاف في هذه التامه
 العددية، ولكن يجب أن يحتبر التمايز حتى بين ما هو عقل وما هو واقعي
 - أي بين الذات والموضوع - اختلافا في الصورة لا في الحقيقة والنوع.

وثالث رجال هذه المدرسة "هيجل" الذي يمتدئ بفكرة الوجود
 المطلق غير المحدود، ثم يطبق على هذه الفكرة طريقته المعروفة بطريقته
 الجدول المنطقي، فتزداد وضوحا وتحديدا حتى يصل إلى أن ماهية
 "المطلق" أو الله موجودة في جميع التعريفات الخاصة التي تؤدي إليها
 طريقته، ويبرز هيجل في "الوجود المطلق" صورتين خاصتين هما المقدس
 والصادق.

يلاحظ أن نظرية قريبة المشبه جدا من النظرية السابقة قد ظهرت في
 السنوات الأخيرة في فلسفة "فون هارتمان" الذي يعتبر اللاشعور أخص صفة
 جوهرية في "المنطق"، وبهذا المعنى كذلك يمكننا أن نعد "لغز" مسن
 أصحاب "ذهب الوحدة" لأنه يقول أن الجوهر الشامل لجميع الأشياء هو
 الله (بالمعنى الديني)، ويصف ذلك الجوهر (الذي يفترض وجوده ليفسر
 ما بين جزئيات الأشياء من صلات متبادلة) بصفات أخلاقية (أي صفات
 الألوهية) فالوجود الأصلي ليس جوهرًا خالفاً فحسب، بل هو أيضا شال
 خلقى أعلى، فهو الدليل الذي يسترشد به العالم في تطوره التاريخي.

لنعرض الآن لنقد المذهب الفلسفى فى الوحدة ، ولكننا ان نفهم
 ذلك ننحصر على احدى صورتيه ، تاركين الصورة الاخرى جانبا ، وهى النظرية
 الواقعية للوحدة ، فان هذه النظرية ليست فى الحقيقة سوى صورة خفية من
 صور المذهب الثنوى ، لانها ليست تفسيرا حقيقيا للاتحاد الذى تزعم وجوده
 بين العقل والمادة ، نعم قد تعرض هذه النظرية الحقائق عرضا يختلف نوعا
 ما عن عرض المذهب الثنوى لها ، ولكنها لا تضيف بذلك الموضع شيئا الى ما
 يقرره ذلك المذهب ، اما فى مذهب الوحدة الذهنية فالامر على خلاف ذلك
 تماما ، فان ارجاع الظواهر العقلية والظواهر المادية الى اصل واحد - نعرفه
 أولا - يلقى كثيرا من الضوء على الوجود الزمانى لكل نوع من هذين النوعين
 من الظواهر ويوضح وجود كل منهما بمحاذاة الآخر ، سنبحث ان فمسى
 الفجوات التالية فيما اذا كان فى وسع " مذهب الوحدة الذهنية " ان يحل
 تلك المشكلة العظيمة - مشكلة الاتصال بين العقل والجسم أو بين المادة
 والروح - التى تخلت عنها العلوم الجزئية ، والى أى مدى يقدر نصيبه من
 النجاح فى حلها ، ويجب الا نتوقع أى اعتراض يرد على هذا المذهب من
 ناحية نظريات المعرفة (الابستمولوجيا) فانه يعترف فى صراحة بوجود
 حقيقى للناحية العقلية والناحية الموضوعية من التجربة ولكنه يضيف الى ما
 تكشفه التجربة من " ذات " و " موضوع " وجود شئ ثالث هو اصل الذات
 والموضوع معا ، ويفترض وجود ذلك الاصل افتراضا ، ولكن لا بد للمذهب
 الوحدة الذهنية من أن يوجه كثيرا من الاعتراضات : بعضها منطوق بحت
 والهمز الآخر سيكولوجى وعلى ، وهاك خلاصة أهم هذه الاعتراضات :

أولا - هذا المذهب قد وقع فى نوع مزدوج من التجريد : فانه أولا
 قد غالى فى الناحية العقلية فأخرج العقل عن حدوده ، ثانيا أنه جسم

الوحدة التي بين العقل والعالم المحسوس — تلك الوحدة التي قد نعلمها أو لا نعلمها — ولكن ليس في التجربة ما يبرر واحدة من هاتين الفكرتين ، فلا مناص من أن نورد على المذهب اعترافاً منطقياً ، وهو نفس الاعتراض الذي عبر عنه الفلاسفة المدرسيون القداماء ، بعبارتهم المشهورة " يجب ألا تتعدد الهادى " الأولى أكثر مما تقتضيه الضرورة .

ثانياً — أن التفسير الذي وضعه ذلك المذهب للتفاعل بين الجسم والعقل لا هو بأسهل التفسير التي وضعت في هذا الموضوع ولا بأوضحها : ونحن لانلجأ اليه الا عند ما نجد فكرتنا الأولية البسيطة عن التفاعل بمعناها الدقيق ، وكما تغترضه التجربة ، ليست كافية ولا مقنعة . في هذه الحالة نلجأ الى مذهب الوحدة لنفر من الصعوبات التي تثار عادة في وجه المذهب الثنوى ولكننا لنعتمد مطلقاً أن مذهب الوحدة يستند في تفسيره هذا الى أساس من الحقائق التجريبية ، وهب اننا سلمنا بأن لشيء ما وجهين مختلفين أو مظهرين مختلفين ، فاننا لا نسلم انه يلزم من ذلك أن توجد علاقة عليقة مشتركة بينهما بحيث يستلزم كل تغير في أحد الوجهين تغيراً مقابلاً في الوجه الآخر . وبديهي أن يوجد احتمالان اخوان غير ما ذكرنا : الاحتمال الأول أن يكون هذان الوجهان مستقلين تمام الاستقلال كل منهما عن الآخر (على شال استقلال صورة الاحساس عن كلفيته ، أو استقلال شدته عن مدتها) الاحتمال الثاني أن تكون النسبة بين الوجهين نسبة عكسية (على شال جزئين — كرة ذات حجم ثابتة ، فان الزيادة في أحد الجزئين يصحبها نقص في الجزء الآخر والعكس) .

لا يبرر ادن للقول بأن الصلة الخاصة التي نذكرها في تجاربنا بـ

العقل والجسم ، تلزم عن افتراض الاتحاد بينهما . وإذا كانت نظرية الوحدة نفس
حاجة الى افتراض فروض أخرى - لكن تتخذ من الصلة التي ندرکها تجاربتنا بسوین
العقل والجسم تفسيرا يشرح لنا ماهية هذه الصلة موتزيم بعد ذلك أن هذا
وحد ، هو التفسير الممكن للمشكلة - فانها تصبح بذلك أكثر تعقيدا من مذهب
ثنوى صريح في ثنويته .

وقد لجأ " فخر " في بعض الأحيان الى تشبيه وحدة الجسم والعقل بصورة
الدائرة ، قائلا أن الناظر اليها من الداخل يراها على خلاف ما ينظر اليها
الناظر من الخارج ونحن نضيف الى ذلك أنه على الرغم من وجود فرق بين النظرتين
فان أى تغيير في مساحة الدائرة أو في شكل محيطها يدركه الناظران معا .
ولكننا لانرى في التشبيه بالدائرة (وهو ليس بالطبع التشبيه الوحيد الصحيح
لفكرة الوحدة) ، يمحنتنا كثيرا على فهم مضلتنا ، لأنه لا يفسر لنا التكافؤ
المزعوم بين الجسم والعقل .

وأخيرا لو قلنا أن الجسم والعقل متحدان في الجوهر لتعرضت نظرتنا
لنفس الافتراضات التي تعرضت لها النظرية المادية القائلة بالتكافؤ التام بين
الظواهر العقلية والظواهر البدنية .

ثالثا - على أن مذهب الوحدة لا يدعى انه يفسر العلاقة بين عقل
أى فرد وجسمه الحيوانى فحسب ، بل يدعى أيضا أنه يفسر الصلة العامة بين
ظواهر الأشياء ، وباطناتها في جميع أنحاء الكون ، ويلزم من هذا انه لا يعترف
بالحد الذى وضعه علم النفس بعد كثير من الجهد والعناء - كما يدل عليه تاريخ
هذا العلم - بين الظواهر النفسية - من حيث هي مظاهر للحياة العمومية -

وبين الظواهر الأخرى غير الشعورية ، وما يؤيد ذلك أن بولسن الذى يدافع عن المذهب الفلسفى فى الوحدة ابلغ بدفاع ، لا يتردد فى معنى العقل بحيث يدخل تحته الظواهر الشعورية وغير الشعورية . ويظهر أنه بذلك ينسى أو يتناسى أن استعمال العقل بهذا المعنى الواضح يجعل النفس فى علم النفس بطريقة علمية صحيحة . أمرا مستحيلا فإن علم النفس لا يصبح علما بالمعنى الصحيح إلا إذا اتخذ لنفسه المنهج التجريبي المستند إلى الملاحظة والواقع . أما ذلك التوسع الوهمى فى معنى العقل (أو فى معنى الظاهرة السيكولوجية فيقل الطريق تماما فى وجه أية دراسة علمية منظمة للظواهر السيكولوجية بمعناها الدقيقة .

وأما - قد يقال أحيانا أننا ننظر إلى المسألة من جميع وجوهها نظرة عادلة ، ونراعى جميع الحقائق المتصلة بها على السواء ، لو أننا افترضنا وجود عمليات "سيكولوجية" غير منقطعة ، فى مقابلة العمليات البدنية التى نعملها (فيكون لكل تفوريدنى تفور سيكولوجى يقابله) ولكننا قد أشرنا فيما سبق إلى العقبة الكثيرة القائمة فى وجه أية نظرية تقول بوجود العملية نفسى العالم النفسى . تلك العقبة التى أقل ما يقال فيها أنها تجعلنا فى شك من إمكان الوصول إلى غايتنا - ولو فى الخيال - عن طريق ذلك التوسع الموضوع فى معنى الحياة النفسية .

وإذا كنا لا نستطيع أن نكشف عن أى اتصال يلى بين حقائق الحياة العقلية كما تظهر لنا فى تجاربنا - فمن الميت المحض أن تتوسع فى معنى الظواهر أو العمليات العقلية - بل أن كل محاولة من هذا القبيل تقضى عليها بأفضل من يادى الأمر . لم يبق إذن إلا أن نعرف تلك العمليات العقلية

على نحو ما تعرف حقائق الحياة العقلية ذاتها .

خامسا - ويصطدم المذهب الذهنى فى الوحدة من ناحية أخرى بقوانين العلوم الطبيعية التجريبية ، لأنه يغفل تماما الحد الفاصل بين الكائنات العضوية والكائنات غير السنوية مع العلم بأن النوعين لم يجتمعا فى أية نظرية من نظريات التطور . فقد اتضح إذن أن نسبة العقول إلى الأشياء (أو الكائنات الخارجية عن الإنسان) آتية من قياس الإنسان (وهو الكائن العاقل) لهذه الأشياء على نفسه . فإذا قل وجه الشبه بين الأفعال التى يقوم بها الإنسان للتميز عن أغراضه . وبين الحركات التى يقوم بها كائن آخر للتميز عن نفسه . قلت الثقة فيما لذلك فى تشبه أحدهما بالآخر . وإذا ذهبتنا فى أمر التشبه (قياس شئ إلى شئ آخر مماثلة) إلى أقصى حد فاننا لن نتجاوز فيه - إذا أخذنا بما نعلم من طبيعة الأشياء فى الوقت الحاضر - الخلية التى هى أبسط الكائنات الحية ، فإن التماثل بين الخلية والموتورات التى تتوفر فيها ، يختلف اختلافا بينا عن التغير الطبيعى والكيمائى الذى يحصل من تأثير جسم غير عضوى فى آخر وأية نظرية فلسفية تتجاهل ذلك الفرق ، إنما تتجاهل الحقيقة والواقع .

ظهر لنا إذن من كل ما تقدم أن مذهب الوحدة ليس أوضح تفسير فلسفى للوجود ، كما ظهر أيضا من نقدنا للمذاهب العقلية الأخرى أن المذهب الثانوى يمكن اعتباره - إذا نظرنا للأمر على ما هو عليه - أكثر هذه المذاهب احتمالا وأقربها إلى الصواب ، لأنه يفضلها جميعها بتأليفه بين النظريات الفلسفية ونظريات العلوم الطبيعية ، كما يوفى بجميع المطالبات التى يتطلبها المنطق ونظريات علم المعرفة ، أما غرض علم الجمال أو علم

الاخلاق على تعدد المبادئ الأولى ، فلا يمكن بحال من الأحوال اثباته
فى وجه المذهب الثنوى .

ثم اذا صح ما قدمناه من نقد المذاهب الفلسفية كان المذهب
المادى البحت أدناها جميعا الى الظن وأبعدها من اليقين ، وكان المذهب
الروحى فى المرتبة الثانية — بعد المذهب الثنوى — فى درجة احتمال
صدقه . على أنه يجب ألا يحسب عنا أن معظم المذاهب الفلسفية التى تقسول
بالوحدة كثيرا ما تتجه فى الواقع اتجاهها روحيا .

« « «

المذهب الميكانيكى والغاشى :

تستند النظرية "الميكانيكية" فى طبيعة الوجود الى فكرة أن كسـل
ما يجرى فى الكون من حوادث ، وكل ما يظهر فيه من ظواهر إنما يتصل
بعضه ببعض اتصالا لا عليها أعى ، وأن كل موجود لا يخلو عن أن يكون علـة
لفيوره أو معلولا له بهذا المعنى ، كما هو مشاهد فى ظواهر العالم
الطبيعى . وقد سميت النظرية بهذا الاسم — اعنى الميكانيكية — لأنها تفهم
جميع الصلات التى ترتبط بها الاشياء تفهيرا يرجع بها فى نهاية الأمر الى
قوانين الحركة ، وعلم قوانين الحركة هو علم الميكانيكا ، ومن هنا تظهر الصلة
الوثيقة بين المذهب الميكانيكى والمذهب المادى : تلك الصلة التى يشهد
بها تاريخ الفلسفة نفسه : حيث يقترب فيه ظهور أحد هذين المذهبين
دائما بظهور المذهب الاخر ، وانك لتجد هذا ظاهرا فى أقدم مذـهـب
مادى نعرفه فى تاريخ الفلسفة اليونانية — اعنى به مذهب الذريين

"لوفبوس" و"ديوجينيس" اللذين يفسران الظواهر المادية (التي يسمونها
أحوال المادة وأعراضها) بأنها ترجع إلى تحرك الذرات المادية حركات
مطلقة غير مقيدة، وإلى التغيرات الحادثة بالتصادم بينها، ونجد ذلك في
الفلسفة الحديثة في نظرتي "هنر" وصاحب كتاب "نظام الطبيعة" اللذين
لا يخالجهما شك في صحة المذهب الميكانيكي، على أن القول بالميكانيكية
البحث ليس قصرا على الفلاسفة الماديين، بل قد وجد من ينشر له من بسمن
فلاسفة الوحدة أيضا كما تشهد بذلك فلسفة اسبنوزا الذي لا يقل في دفاعه
عن المذهب الميكانيكي عن "هبز" فهو ينكر حرية الإرادة - إذ فهذا من الحرية
أنها خروج على قانون العلية العام - كما ينكر وجود غاية في الأشياء نتيجة
حوادث الكون أو ظواهره إلى تحقيقها، ولكننا نجد اسبنوزا من ناحية أخرى
يقول: إن العلاقة الميكانيكية التي ترتبط بها العلل والمعلولات المادية،
يوازنها من جانب الفكر علاقات ترتبط بها الأفكار؛ ومن هنا يقع اسبنوزا في
الخلط بين الفكر والوجود الخارجى، ذلك الخلط الذي هو أبرز ظاهرة فسي
فلسفته.

وليس في تاريخ الفلسفة صورة محدودة للمذهب الغاية، كذلك التي
ذكرناها للمذهب الميكانيكي، فإنه في كل حالة يقرر فيها الفلاسفة مبدأ
الغاية في الكون، يعترفون في الوقت نفسه بوجود مبدأ الضرورة (أو العلية
الميكانيكية) في بعض نواحيه. فأفلاطون الذي يعتز من غير شك أول فيلسوف
غائى في تاريخ الفلسفة، يرى أن كل شئ قد ظهر في الوجود، وكل شئ
يتم كمال وجوده، يكون ظهوره وكمال وجوده وقفا لغاية معينة موعلى صورة
مطابقة للثل التي هي النماذج الثابتة للأشياء، ولكن في الوقت نفسه يرى

أن كل ما يظهر في الوجود يظهر مباشرة نتيجة للعلاقات العملية الضرورية .
ثم هو يفرق من ناحية أخرى بين المعقول والمحسوس ، على أساس أن
العالم المعقول خاضع لهدا العقل والغاية ، في حين أن العالم المحسوس
خاضع لهدا الضرورة العمياء .

لكننا نجد الصلة بين ناحيتي الغاية والضرورة في العالم أكثر وضوحا
وتجديدا في فلسفة أرسطو . فالتميز في العالم الطبيعي يحصل في نظموه
عن الحركة الميكانيكية ، ويخضع للقوانين الميكانيكية البحتة ، ولكنه بالرغم من
ذلك يرى في تحرك الأشياء نحو كمالها اتجاها منها نحو غاية تتم بتشام
الصورة التي هي الوجود بالفضل . وبهذه الطريقة يفرض "أرسطو" فكرة الغاية
فرضا على قوانين الطبيعة الميكانيكية ، فإن الطبيعة عند لا تدور على غير
هدى ، بل تستخدم كل شيء لتحقيق غاية ما ، لا يمكن تصور هذه الغاية
العامة الا على افتراض أن الطبيعة تتجه من تلقاء نفسها نحو أهداف معينة ،
أو تصل لتحقيق أغراض خاصة . ومن أجل هذا لا ينبغي أن تعتبر العلل
الميكانيكية بالرغم من ضرورة وجودها لتحقيق غايات الأشياء ... عللا حقيقية
بالمعنى الصحيح ، بل العلل الحقيقية هي العلل الغائية . وتشبه هسذه
النظرية الأرسطية في " الغاية " طائفة من نظريات الفلاسفة الآخرين كتظروية
" ليهنتر " التي يحاول أن يوفق فيها بين الميكانيكية والغائية بنفس طريقة
أرسطو وكتظروية " لطرز " التي تشابه في جوهرها نظرية " ليهنتر " .

وقد كان كنت فضل السبق الى تحليل فكرة الغاية تحليلًا نقديًا تجريبيًا والى النظر فى امكان تطبيقها على الظواهر الطبيعية : فهو يشرح فى كتابه (نقد القوة الحاكمة) معنى الأحكام العقلية التى تتضمن إشارة الى الغاية وتلك التى تعبر عن تقديرنا للجمال ، فيصف " الغاية " فى النفس الطبيعية بأنها أمر داخلى فى طبيعة الشئ ذاته . فقولنا أن لى " ما غاية يحققها " معناه أن ذلك الشئ " يطابق فكرتنا عنه سواء أجزأه معدودة نفس صورتها وفى وظيفتها بمجموعه العام .

وتظهر لنا فكرة الغاية فى الطبيعة كما تظهر فى الكائن الحى الذى تعمل أعضاؤه ووظائفه وتؤثر أجزاؤه المختلفة بعضها فى بعض من أجل المحافظة على نفسه وعلى نوعه . بل اننا ننقل من فكرة الغاية فى الكائن الحى الى الغاية فى الطبيعة برمتها ، فننظر اليها على أنها هى الأخرى نظام أفعال على نحو معين لتحقيق منه غاية عامة . والغاية القصوى التى نعتقد أن العالم يحسب نحوها فى تطوره غاية أخلاقية : لأننا نلج دائما فى السؤال " بما هى الغاية أو ما هو الغرض " من كيت وكيت حتى نصل الى هدف أخلاقى ما .

ولا تعارض بين المذهب الغائى والمذهب الميكانيكى ، على شرط ألا نعتبر فكرة الغاية فكرة ثانوية تعيننا على الضى فى البحث ، لا أنها مبدأ أساسى ولكن اذا نظرنا الى الغاية من ناحية أنها " مبدأ تقضى به طبيعته العقل " كانت الحالات التى يستحيل فيها التفسير الميكانيكى (أو على

يحتجّل فيها ذلك التضمير في الوقت الحاضر) هي أكسبل
 الحالات التي تصدق عليها الفائية بهذا المعنى فولكن النظرية من الميكانيكية
 والفائية) في الواقع متكاملتان تساعد أحدهما الأخرى إذ الفاية هي التي
 تكشف لنا عن العلاقات العملية بين الأشياء (ووجود العلاقات العملية مسن
 افتراض النظرية الميكانيكية) .

نعم قد ينبغي الفرق تماما بين ما نسميه (فائيا وما نسميه ميكانيكيا)
 في نظر عقل أعلى من عقولنا ، وهذا هو الاتجاه الذي اتجه به بعض الفاعطة
 لحد يثون اشال " سيجفارت " و " فنت " في تعريفها للفائية والعملية .

وقد طغت فكرة العملية الميكانيكية وازداد نفوذها في التفكير الفلسفي
 منذ ما كشف العالم ان حياة الكائن الحي يمكن تفسيرها تفسيراً ميكانيكياً ،
 ويحد ان مهد " ديكارت " لهذا الرأي بقوله : ان الحيوان مجرد آلة مسن
 الآلات ، ولكن نظرية أخرى عارضت نظرية ديكارت - اعنى النظرية الحيوية
 التي اعتبر جميع ظواهر الحياة خاضعة لهذا اخر غير المبدأ الميكانيكي ،
 واطلقت على ذلك المبدأ اسم " القوة الحيوية " ه فرضت بذلك حدا فاصلا
 بين الكائن الحي وغير الحي ، وترى هذه النزعة واضحة على الاخص في فلسفة
 " شالنج " الطبيعية التي تفسرها نشأة السلوك الحيوانية وانواعها " فسر ان
 فكرة " القوة الحيوية " لم تكن - لسو " الحظ - عوناً ه بل كانت عائقاً للبحث

العالم . فلم يكن لها من القيمة فى تفسير الحياة العضوية أكثر مما كان لنظرية "القوى العقلية" - التى سادت فى القرن الثامن عشر - من قيمة فى تفسير الظواهر النفسية (السيكولوجية) . ولذا لك نوى أن علماء النفسولوجيا فى العصر الحديث ، وعلى رأسهم "لنزه" قد خطوا بهذا العلم خطوة جريئة فى مهمل النهوض به ، لما اتخذوا النظرية الميكانيكية قاعدة يسترشدون بها فى تأسيس دراستهم للظواهر الحيوية . ثم انه فى الوقت الذى ظهر فيه ذلك النفور من المذهب الحصى فى علم النفسولوجيا ، ظهرت بوادر التفكير الميكانيكى للظواهر النفسية فى علم النفس : فقد هجر الفلاسفة فكوتهم القديمة عمن "القوى العقلية" هجرا تاما ، واضطلع هربارت بكتابه "علم نفس" جديده يصح أن نطلق عليه اسم علم ميكانيكا العقل .

ولم يفسد زمن طويل حتى قضت نظرية "دارون" فى التطور على الاعتقاد الذى كان سائدا بين العلماء - اعنى الاعتقاد بأن وجود غاية بعيدة يتجه اليها الكائن الحى فى نموه ، امر يستطیع الانسان ملاحظته بالفعل - فظهور السلالة الحيوانية بظهور الكائنات الفائية لم يكن - على حد قول النظرية "الدارونية" - من طريق التحديد الاقتصادى فى المجهود الذى يبذل لسه الحيوان لتحصيل غاية مطلوبة له . بل عن طريق اسرافه فى بذل ذلك المجهود على غير هدى ، وصل الحيوان تدريجيا الى الحالة التى نصفه فيها بأنسه مخلوق غائى . فلا يتطور من الكائنات الا لما كان فيه الاستعداد على البقاء .

فى معركة الانتخاب الطبيعى ، ولا يستطيع البقاء والثبات فى هذه المعركة الا ما كان تكوينه تكويناً غائياً الى أقصى حد . ولكن هذا التركيب الغائى ليس الا واحداً من تراكيب كثيرة أخرى ووليت الغائية فيه الا أمراً اكتسبه بطريق تغير عرضي بحت طرأ على خصيلته أو نوعه . هذا ، وقد ظهرت فى السنوات الأخيرة نزعات جديدة نحو الذهب الحيوى مرة أخرى ، فان نظرية دارون لم تقدر العوامل الداخلية التى تؤثر فى تطور الكائن الحي حق قدرهـاء ، ولذلك ظلت مشكلة الحياة بعيدة عن أن تحل كما كانت الحال منذ مائة سنة مضت .

وقد يدعى بعض الناس مويجزون دعواهم ، أن نظرية الغاية لسم يحد بوجود ما يبررها يحد ظهور الذهب الميكانيكى ولكن لا يقول بهذا الا جاهل بحقائق التاريخ ، ضعيف البصر بأمور الفللفة ، فان الناظر فى فلسفة ليننجر يرى أنه كان يعتقد أن للقوانين الميكانيكية مجالا اخر أوسع بكثير من ذلك الذى نحصرها فيه اليوم . والناظر فى فلسفة (كنت) يرى انه ادرك تمام الادراك الاتجاه العام الذى يتجه نحوه التقدم (الانسانى) ونفس العصر الحديث يمل الناظر فى فلسفة "لطره" ويرى أنه بالرغم من نقد الهديج لنظرية "القوة الحيوية" وبالرغم من فكرته الميكانيكية البحتة عن الحياة العضوية ، كان فيلسوفاً غائياً فى فلسفته من أولها الى آخرها . ويلزم من هذا انه لا بد من طريقة ما يمكن التوفيق بها بين هاتين النظريتين اللتين تشرعان الظواهر

الطبيعية ، ولكننا قبل أن نعرف مدى إمكان هذا التوفيق يجدر بنا أن نحدد معنى الغائية ، ومعنى الميكانيكية (أو العلة) ، بصورة أكثر وضوحاً ودقة .

أولاً - اننا نفهم من العلية علاقة خاصة بين طرفين يتصور أحدهما وهو العلة - سابقاً في وجوده الزماني على الطرف الآخر الذي هو المعلول بطريقة مطردة . ولكننا لا ندعى أن هذا التعريف للعلية يجعل العلاقة بين أى شيئين يتصلان اتصال العلة بالمعلول واضحة خالية من كل لبس . نعم نحن نفترض أن العلة تحدث في كل حالة تقع فيها معلولا خاصا . (ويجب ألا ينسى القارئ أن هناك حالات تتمثل فيها ظروف مختلفة على أحداث معلول واحد بشاهد) . ولكن العكس غير صحيح ، وهو أن معلولا من المعلولات يحدث على الدوام من علة واحدة بل أن الحوادث الواقعية تؤيد ما يخالف ذلك تماما : أعني أن المعلول الواحد قد يحدث عن سبب كثيرة مختلفة ، ويلزم منه اننا نستطيع دائما ان نستنتج المعلول اذا عرفنا علته أو علله الكاملة ولكننا لا نستطيع أن نستنتج العلة اذا عرفنا علته أو علله الكاملة ، ولكننا لا نستطيع أن نستنتج العلة اذا عرفنا المعلول .

وقد يكون في إمكاننا التغلب على هذه الصعوبة في علمنا بالكائنات غير الحية ، نظرا الى ما نشاهده من الاطراد في وقوع الظواهر الطبيعية في هذا المحيط . ففي علم كعلم الفلك أو الطبيعة أو الكيمياء ، يستطيع

العالم ان يطمئن الى استنتاجه العلم من المعلول اطمئنا نه الى استنتاج أى معلول من علته . ولكن الامر بخلاف ذلك تماما فى علوم الكائنات العضوية : فاننا فى هذه المعلوم نبدأ دائما بالمعلول الذى نسميه "حياة" أو "محافظة على الذات" أو "محافظة على النوع" أو "صورة" أو ما شاكل ذلك . اما المسائل التى تؤدى الى المعلول البحوث فيه فكثيرة ومتغيرة ، بحيث يستحيل علينا ان نستنتج واحدة منها على وجه اليقين . ولهذا لا ينفى التفسير الميكانيكى البسيط شيئا فى شرح الظواهر الجوهرية بها كان اعتقادنا بأن هذه الظواهر تخضع فى نهاية تحليلها الى قانون العلية كما تخضع له ظواهر الطبيعة الجامعة . زد على ذلك ان شل هذا التفسير مستحيل من الناحية العملية .

اما "الفائية" فهى ايضا نسبة ذات طرفين يتوقف احدهما على الآخره فهى لذلك لا تتعارض تعارضا تاما مع العلية . وطرفا الفائية هما الغايية والوسيلة اللتان تربطهما رابطة لا تقل مى قوتها عن الرابطة بين المسائل والمعلول ، كما يتضح ذلك من الافعال الانسانية الارادية التى تحقق لاصحابها غايات معينة بواسطة وسائل يختارونها دون غيرها لواقفها لتلك الغايات . فغير ان الفعل الفائى يتأخر (عن الفعل الميكانيكى أو العلمى البحت) باننا نستطيع دائما أن ننتجها بنتيجة (التي هى بمثابة المعلول فى القمسل العلمى) . فان العفة الأساسية للغاية هى انها يمكن التنبؤ بنتيجة الفعل الذى يحققها . فالذكور فى الغاية يدعو الى القيام بمطابقة من الأفعال الستى

يرتبط بعضها ببعض ارتباطا عليا ، وهذه بدورها تؤدي الى نتيجة نقسول
انها النتيجة المطلوبة .

وميزة أخرى يمتاز بها الفعل الغائي ، وهي أنه يقتضى في أغلب
الأحيان اختيار وسيلة أو طريقة خاصة من وسائل أو طرق متعددة ، يصلح
كل منها لتحقيق الغاية المقصودة ، وهذه الوسائل نفسها غائية إذا نظرنا
اليها من ناحية النتيجة التي يمكن أن يؤدي اليها كل منها ثم أن هذه
الغائية تختلف في درجاتها باختلاف الوسائل التي تحقق غاية معينة ، بأن
يكون بعضها أكداً أو أسرع أو أسهل من البعض الآخر في تحقيق الغاية
المطلوبة .

٧ - فإذا قارنا العلاقة العلية بالعلاقة الغائية التي توافرها
وجدنا أن الاختلاف في الدرجة لا دخل له مطلقاً في العلاقات العلية أو
الميكانيكية ، فإن فكرة الميكانيكية قاصرة على العلاقة المحدودة غير الغائضة
التي أحد طرفيها علة والآخر معلول ، في حين أن الفكرة الغائية قائمة على
افتراض أكثر من وسيلة واحدة ، أو أكثر من حيلة واحدة تتحقق بها غاية من
الغايات ، وإن اختلفت تلك الوسائل في درجة تحقيقها لتلك الغاية كما
أسلفنا .

ولكن يجب الافتراض مع ذلك أن توقع نتيجة معينة لفعل من الأفعال ،

وهذا لا يكون الا في الأفعال الصادرة عن الكائنات التي تستطيع التفكير والارادة شرط ضرورى في وقوع تلك النتيجة ، فان أفعالنا التي نودعك أن تكون ميكانيكية بحتة (كالأفعال الناشئة عن العادة أو الغريزة) لا يظهر فيها أثر للتفكير في الغاية ومع ذلك هي أفعال لا تخلو بالفعل من الغائية . كما أنه يجب الا نعتقد أن حكمنا على أى شئ " غلطى " يقتضى اننا نعلم تمام المسلم الغاية منه والوسيلة التي تحقق هذه الغاية ، بل يكفى في الحكم أن نشاهد في الواقع سلسلة من الحوادث أو الظواهر متصل بعضها ببعض اتصــالاً منظماً .

فيلزم من كل ما تقدم أن الميكانيكية والغائية لا تتعارضان كل التعارض بل تكمل احدهما الأخرى على صورة تساعدنا على فهم الاثنين معا .

والأولى بنا ان لا نعتبر نظريتي العملية والغائية متقابلين تقابل الاضداد ، بل الواجب أن ننظر الى العملية على أنها مفهوم اعــســ الميكانيكية والغائية جميعاً ، وأن الميكانيكية والغائية مفهومان مندرجات تحتها بمعنى أن الميكانيكية عليه ضرورية صريحة ، والغائية عليه ضرورية غير صريحة .

ولا تؤدي بنا فكرة الغاية الى نوع من التجريد الميتافيزيقى النفسى حالة واحدة ، وهى الحالة التي نفترض فيها ان كل الظواهر الطبيعية ظواهر غائية يدرك ما تتجه اليه من الغايات على نحو ما يدرك الانسان غايته من

أفعاله الارادية وتصرفاته . كأن نعتقد مثلا أن في كل كائن القدرة على ادراك غاية يسمى اليها ، ومن طريق هذا الادراك ينظم أفعاله وتصرفاته . أو نعتقد أن العالم كله خاضع لعقل أعلى يدبره ويحكم له غاياته التي تتحقق فسمى ظواهره الطبيعية نعم لو فكرنا هذا التفكير لتحولت فكرتنا في العلية السى نظرية ميتافيزيقية (فلسفية) ولكن يجب أن نلاحظ أنه بينما يتناقض الفسرس الاول مع ما نشاهده من الحقائق الواقعية يمكن التوفيق بسهولة بين الفسرس الثانى والنتائج التى وصلت اليها العلوم الجزئية فان فكرة وجود تدبير عام فى الكون صحيحة . حتى ولو لم نذهب الى الحد الذى ذهب اليه " كنت " فى تحديد الغاية التى يتجه اليها العالم فى جملة . وقد حاول الفلاسفة محاولات غريبة فى تحديد الغايات التى يمكن لعقل عام مدبر للكون أن يدبرها منه . وعن هذا نشأت الصعوبات الحقيقية فى تدبيل اية نظرية فلسفية فى طبيعة الكون بنظرية دينية .

والذى يستنتج من كل ما تقدم هو ان حكمنا على أى شىء بأنه خال من الغاية — بالمعنى الدقيق لهذه العبارة — اما معناه ان ذلك الفسى . ميكانيكى صرف . او اننا افترضنا خطأ وجود علاقة غائية بين الظواهر الطبيعية (التى تؤدى الى وجوده) حيث لا توجد هذه العلاقة .

وقد يحترس بعد كل ما ذكرنا من التحليل لنظريتى الميكانيكية

والخاتمة ، بأن الفرق بينهما لا يزال غامضا . فقد يقال شلا أن المعلول قد يظهر عن علل كثيرة مختلفة حتى في حالة الظواهر الميكانيكية البحتة مثل الظواهر الطبيعية والكيميائية . فدرجة معينة من الحرارة شلا قد تحدث بالذات لك أو بالتسخين أو بمرور تيار كهربائي ، ولكننا نرد على هذا الاعتراض بالآثار الآتية :

أولاً - أن المعلول في كل هذه الحالات ليس في الحقيقة ظاهرة ثابتة تحدث بالطراد في أشد الظروف اختلافا ، بل هو ظاهرة مؤقتة وهضبة أن صحت هذا التعبير - مثل الملة التي أحدثته .

ثانياً : أن الظاهرة المحافطة على الذرات (في الكائن العضوى) لا تظهر لها في الكائنات غير العضوية ، حيث لا تكن حماية الكائن غير العضوى لنفسه من عوامل البيئة المحيطة به ، وحيث لا نستطيع أن ننسب إلى مجموع أجزائه أو ظواهره وظيفة في عالم الكائنات غير العضوية تلك الصفة الهامة التي تمتاز بها الكائنات العضوية وهي الاستعاضة بوظيفة من الوظائف الخاصة عن وظيفة أخرى .

ثالثاً - أن القول بأننا نعلم المعلول في ظواهر الكائنات غير العضوية أكثر من علمنا بالملة قول غير صحيح . واضعف منه أن يقال أن المعلول وحده هو الشئ الذي نعرفه : فإن المعلول لا يكون أبداً

الا نقطة انتقال لا تقع عليه الملاحظة الانسانية أكثر مما تقع على الظروف
التي تؤدي اليه . ولهذا الأسباب كلها ، يتبين لماذا قصرنا الفكرة الغائية
على الكائنات العضوية : أو لماذا - إذ قلنا بوجود الغائية في الطبيعة
كلها - لا نتطبق فكرة الغائية الا على بعض نواحي العالم أو بعض مبادئه .

وليس من شك أيضا في أن أحكامنا التقديرية لها أثرها في هذا
الموضوع ، الى جانب الأدلة النظرية البحتة . فان الحياة والصفاة على النفس
أو على النوع لها من القيمة ما ليس للموت والفناء ، ومن الطبيعي أن نعتبرهما
الغاية التي يجب أن تتحقق بكل الوسائل الممكنة . ولكننا ناقشنا موضوع
الغائية بعيدا عن هذه النقطة (نقطة القيم) لأن غرضنا هنا شرح الناحية
النظرية وحدها ، ولأن الحقائق الواقعية نفسها تمدنا بما يكفي في تفسير
الفرق بين المذهب اليكاني والمذهب الغائي ، أو بما يكفي في البرهنة
على وجود ذلك الفرق .

ولا شك كذلك في أن تطبيع فكرة الغائية في علم الحياة قد عاود
بمحض الفائدة على هذا العلم ، لأنها فكرة تساعدنا على كشف حقائق هذا
العدان وتفسر لنا الظواهر المعقدة فيه . كما أنه لا شك في أن تطبيع
هذه الفكرة في علوم الكائنات غير الحية قد أدى في أغسلب
الأحيان الى اخطاء فاحشة . وإذا اردنا أن ندرك هذا الأمر على الوجه

الصحيح ، وجب أن ننظر الى الصلات التي ترتبط
 بها الكائنات غير الحية نفسها ، لا الى أية فكرة عملية نفرضها
 على هذه الكائنات فرضاً .

القسم الثاني

موضوعات من فلحة المداوم

- ١ -

مشكلة العسيلة

يكون : الصورة تعنى المسألة :

يشل فر نسيه ويكون (١٥٦١ - ١٦٦٦) مرحلة تطويرية هامة فيما يتعلق بفكرة العملية ، وقد عرض لنا خلاصة موقفه فى الأورجانون الجديد ، (١٦٦٠) .

حين فحص يكون مواقف السابقين عليه وجد أن أكثر المواقف استحقاقا للدرس والبحث موقف أرسطو الذى سيطر على الفكر الفلسفى والعلى لقرون طويلة . لذا صم يكون خطته فى الأورجانون على فحص مواقف السابقين عليه ومن أهمهم أرسطو ، وقد جاءت هذه المعالجة فى القسم الأول من الأورجانون الذى نطلق عليه الجانب السلبى أو نظرية الأوهام ثم اتجه بعد ذلك الى عرض نظريته وموقفه الخاص من العلم فى الجانب الايجابى .

يذهب يكون الى أن الأشياء والطواهر الخارجية على درجة من التعقيد والتركيب ، وتعقيد الطبيعة يشل حجرة شدة أماننا اذا أردنا أن نفهم أصولها أو طبائعها البسيطة أو صورها ، ومن ثم فانه من الضروري أن نستعين بالتحليل لنقف على حقيقة الصور أو الطبائع البسيطة ، فالإنسان حين يتجه الى الطبيعة ليدرس ظاهرة ما ، يرى أن هناك جزئيات لهذه الظاهرة ، بمعنى أن الطبيعة تبدو له وكأنها متحققة فى صور شتى ، كذلك فاننا حين نلاحظ الظاهرة نجد أن هناك حالات تبدو فيها ، وحالات

أخرى تغيب فيها • وحتى نكشف الصورة الحقيقية للظاهرة ، فإنه يتممين علينا أن نستخدم الاستقراء باعتباره المنهج الدقيق لفهم الصورة الحقيقية للأشياء ، ذلك لأن الاستقراء " يعزل الطبيعة عن طريق العمليات الصحيحة للرفض والاستبعاد " ثم ينتهي إلى النتيجة الإيجابية بعد أن يجمع عددا كافيا من الحالات السلبية " ومن ثم فالقيمة الحقيقية للاستقراء البيكوني تكمن في تنبؤ الحالات أو الأثلة السلبية التي تعد من وجهة النظر العلمية أهم من الأثلة الإيجابية المؤيدة للنتيجة " ولكننا نتساءل : إذا كان بيكوني يسعى لمعرفة الصور الحقيقية للأشياء ، فإنه من الضروري أن يكشف لنا عما يعنيه بالصورة فيما هي الصورة إذن عند بيكوني ؟

لقد عرف بيكون التصنيف الرباعي للعلل إلى مادية وصورية وفاعلية ، وغائية ، وفهم أيضا أن أرسطو ينسب العلل الأربع للعلم الطبيعي ، لأن المعرفة الحقة عنده تتشغل في معرفة العلل التي تغمر تغور الأجسام " ومسح أن يكون - ناسنري - يتحدث عن العلة الصورية ، إلا أنه يفهم منها شيئا يختلف عن فهم أرسطو الذي اعتبرها قائمة في العالم التجريبي ، ويمكن التوصل إليها عن طريق المنطق " أضف إلى هذا أنه فهم العلة الصورية عند أفلاطون على أنها تقوم في عالم الشل ويتم التوصل إليها باستخدام الجدول المساعد • أن يكون لم يقبل موقف أرسطو وأفلاطون في فهم العلة الصورية ، ومع هذا وجدناه يحتفظ بلفظ الصورة باعتباره شائعا ومألوفاً ، ولأن المعنى

الذى ينظر به للعللة الصورية يبدو فى أنها تقضى الى انتاج طبيعة جديدة أو عدة طبائع فى جسم غير حاصل عليها ، وبهذا المعنى فإن الصورة سبب ضرورى لوجود طبيعة بسيطة معينة ، والصورة عند يكون تتميز بخصائص وسطا معينة هي :

١ - أن الصورة لا تعنى فقط معرفة الطبيعة الجديدة التى توجد الاقتران الثابت مع الصفة المعطاة ، حيث لا يكفى الاقتران فى الضرور وحده ، بل لا بد الى جانب ذلك من العزل ، فحيث لا يستطيع ألف شمل أن يثبت وجود الرابطة الضرورية بين "الصورة" المعينة والصفة "من" يستطيع مثل سلبى واحد أن ينفى تلك الرابطة بينهما .

٢ - أن الصورة ليست تصورا مجردا وانما هي خاصية فيزيائية ، أو طبيعية ، بمعنى أن الصورة تظهر لنا فى قائمة الحضورولا تظهر فى قائمة الغياب ، ولكن هل يمكن أن نستخرج الصور الخفية أو غير الملاحظة شمل العمليات الذرية ، من قائمة الحضور؟ ان يكون يفهم أن المعرفة التفصيلية للطبيعة سوف تتضمن عمليات خفية ، وهو يدرك لهذه المشكلة ، ولذا وجدناه يستعين بالشواهد المبرزة التى تساعد الذهن فى التوصل لتفسير الطبيعة وفهمها ولتمهين الصورة التى نبحث عنها ، وبالتالي يمكن الاستدلال من الطبايع الملاحظة الى غير الملاحظة ، وهو ما نجد فى مثال الحرارة ، وهذا الاستدلال يقودنا الى القطاف الأول .

٣- أن الصورة ليست وصفا رياضيا ، فقد كان يمكن يعتقد أن المكان الحقيقي للرياضيات ، ليس بين الهادى ، الدنيا للعلم الاستقرارى الذى تهتم بها هو عيانى ، بل ان مكانها الحقيقى بين الهادى ، العليا التى تهتم بالموميات .

٤- أن صورة الطبيعة المغطاة ليست فقط تجديدا نوعيا للطبيعة الأكثر عموما ، وانما هى تمكس طبيعة الأغصاء فى علاقتها بالعالم الطبيعى .

٥- أن يمكن ينظر الى القانون على أنه الصورة ، ومن ثم فهو تفسير على لظاهرة ما أو عدد من الظواهر يكشف عن (صورة) تلك الظاهرة . فكان الصورة عند يمكن يكون مرادفة لمصطلح العلة القديم ، وكل ما هنالك أنه وضع مجموعة من الطرق أو القوائم للتوصل الى الصورة ، وفى مرحلة أخيرة يتسدم صياغة للقانون العلمى .

هيوم والبحث في العلية :

تكشف لهيوم أن استدلالات الفلاسفة المتعلقة بالواقع تقوم فـسـى
 أساسها على علاقة العلّة والمعلول . فالفهم الفاعل يؤكد أننا حين نواجه
 واقعة جديدة لا نعرفها ، نغوص بتبويرها على أساس ما سبق ملاحظته . مثال
 ذلك إذا كنا نشاهد حادثة (أ) ولا نعرف سببها ، فأنما نقول أن علّتها
(ب) لما سبق لنا ملاحظته في مرات سابقة من أن (ب) تكون متبوعة دائماً
 بوجود (أ) ، فلا يمكن أن تحدث (أ) دون أن تكون (ب) سبباً فـسـى
حدوثها ، أي علّة لها ، فالعلاقة بين الحادثتين إذن علاقة علّة بسبب معلول .

لقد وجد هيوم أن الفلاسفة من أصحاب الذّهب العقلي يتخذون
 هذا الموقف منطلقاً لهم ، معتقدين أن العلية مبدأ قهلي مستقل عن الخبرة
 وأنه ضروري ، من هنا تماثل هيوم عن أصل هذا الهدأ وحقيقة الصفّة
القهرية الضرورية التي لصقت به .

يرى هيوم أن قوام معرفتنا انطباعات حسية وأفكار . أما الانطباعات
 الحسية فننقلها لنا الحواس بعد مواجهتنا للعالم الخارجى ، على حين
 أن الأفكار تعدّ بمثابة صور خافتة للانطباعات من ثم فإن " للانطباعات
 السابق دائماً على الأفكار المطابقة لها . . . (كأ) أن الانطباع يقابله على
 الدوام فكرة تماثله ، ولا تختلف عنه إلا في القوة والحياة " ، فإذا كنا نشاهد

حيوانا مفترسا ، فاننا نكتسب انطبعا حسيا ، يتحول بعد غيبة هذا الحيوان عن ايماننا ، الى صورة ذهنية تصبح بمثابة فكرتنا عنه . فكل ان التمييز بين الانطباع والفكرة يود الى درجات الشدة والحيوية ، فالانطباعات اشد قوة وحيوية من الافكار ، ولها السبق دائما عليها ، وما الفكرة الا انعكاس لانطباع حصلنا عليه من الحس . وبذا فان الانطباع يقابله دائما فكرة تماثله ومطابقته له ، كذلك لا بد وان تكون الفكرة التى لدينا مطابقة لانطباع حسى معين سبق ان وجد فى الحس ، فاذا نشأت لدينا فكرة ليس لها انطباع حسى مقابل اعتبرنا فكرة زائفة .

من هذا المنطلق يخفى هيويم فى اتجاهه التجريبي لتحليل تصوراتنا ، ومن بينها تصور العلية الذى اتضح له انه ليس تصورا بسيطا كما ذهب الى ذلك دعاة المذهب العقلى ، وانما هو تصور يكشف لنا عن ثلاث افكار اساسية يتضمنها ، وهى السبق والجوار المكانى والضرورة . وتعد فكرة الضرورة اهم هذه الافكار جميعا ، لانها صفة اساسية ضمنها العقليون فهمهم الاساسى للعلية .

لقد اتضح لهيوم انه " لا يمكننا القول بان مجرد تحليل العلة يتضمن وجود المعلول كاحد عناصرها " لان المعلول يتميز عن علته ، وعلى هذا فانه لا يمكن منطيقا القول بأنه متضمن فيها . هذا الى جانب انه بما ان الحادتين متبوعتان فانه لن يوجد اى تناقض منطقى فى اثبات احدهما وانكار الاخرى . وهنا نجد ان علاقة العلية لا تكشف عن ضرورة منطيقية ، ويصبح القول بان لكل

حادثة علة ، موده الى التجربة ، حيث لا يمكننا قبول هذه القضية على اساس انها تحليلية ، وحتى نمرف صدر الضرورة التى ذهب اليها العقليون ، ننظر فسى .
المثال الاتى :

اننا حين نشاهد أن الحادثة (أ) كانت متبوعة فى احدى المرات بالحادثة (ب) ، فلا يمكن أن نقرر يقينا أن هناك علاقة ارتباط ضرورى بين (أ) ، (ب) ، ولكن اذا وجدنا أنه كلما حدثت (أ) كانت متبوعة دائما بحدوث (ب) ، فاننا نقرر أن هناك علاقة ارتباط ضرورى بين (أ) ، (ب) نتيجة لتكرار حدوث (ب) كلما حدثت (أ) ، وعلى هذا فاننا نحكم بوجود علاقة ضرورية بين (أ) و (ب) . الموقف هنا كما يرى " هيوم " ، يتشمل فى أن التكرار يولد عادة عقلية فى الذهن ، وهى هذه العادة تصدر فكرة الرابطة الضرورية التى تنشأ نتيجة لملاحظة التكرار . لأن ما شاهدناه يتشمل فى أن (حادثتين تتابعتا فى الحدوث أمام ادراكنا . يحدث لى انطباع حسى حين أرى الشمس فى الصباح ثم يتبعه انطباع رؤية النجوم ، ما حدث انما هو تتابع أو تلازم بين انطباعين " ، انه اذا كانت الضرورة صدر التكرار فلا بد أن يتوفر لدينا انطباع حسى خاص بفكرة الضرورة ، وهذا ما لا نحصل عليه فى واقع الامر . فمن الضرورى ان أن يوجد الانطباع الحسى الذى تشتق منه كل فكرة . ان التجربة وحدها تكشف لنا " أن شئ نزع فى الذهن تجعله ينسبط على الموضوعات الخارجية ويخلع عليها كل الانطباعات الباطنية التى تحدث فى عين الوقت الذى تكشف فيه هذه الموضوعات للحواس ، ولذا فان " هيوم " ينظر الى الانطباع الحسى

على أنه المعيار الوحيد للكشف عن صدق أى فكرة . وهذا ما يجعلنا نقول :
 اننا اذا ما رجعنا للواقع المصروف فاننا لن نحصل بين معطيات هذا
 العالم على انطباع خاص بفكرة الضرورة ، لأنها شئ " قائم فى الذهن لا فى
 الأشياء الموجودة فى العالم الخارجى .

هكذا يقوض " هيوم " القضية الأساسية للمذهب العقلى التى تؤكد
 فطرية تصور العلية وقبليته ، حيث أصبح التصور فى جوهره يستمد من التجربة
 الحسية والانطباعات التى نحصل عليها من العالم الخارجى ، ومن ثم فانه
 تصور يعبر عن علاقة بين حوادث ، ويصبح الصدر التجريبي لتصور العلية ،
 مثلاً فى ادراك تتابع بين حادثتين وتلازمهما تلازماً متكرراً ، وان ادراك هذا
 التلازم المتكرر يودى بحقولنا الى تكوين " عادة " عن هذا الارتباط لدرجة اننا
 حين نرى الحادثة (أ) فى المستقبل نتوقع حدوث (ب) التى ارتبطت حدوثها
 فى ادراكنا الماضى بحدوث (أ) . وشعورنا بالضرورة فى علاقة العلية كـما
 يرى " ميل " ، يرجع الى توقعنا من جانب هوالى عملية الاسقاط العقلى على
 العلاقة ذاتها ، فالمادة هى التى تجعلنا ننتقل من فكرة الى أخرى ، ومن ثم
 فان فكرتنا عن علاقة العلية ترجع الى المادة . من الناحية الميكولوجيكية
 التى تتودنا بالاحتقاد فى تصور العلية ، ولذا فان العلية " مبدأ نعتقد به
 وأن صدوره الخبرة الانسانية ولكنه لا يقوم باستقراء وليس قانوناً ومن ثم ليس
 قانوناً كلياً " . وهذه النتيجة يترتب عليها المصادرة على مبدأ اطراد الحوادث

الطبيعة لأنه "ليس شئ حجج برهانية تدعم مشابهة المستقبل للماضي إذ من الجائز عقلا أن تتصور تغييرا في مجال الطبيعة يقلب استدلالنا عن التجربة ، رأسا على عقب " ، فما موقف هيوم من اطراد الحوادث إذ ن ؟

الموقف الذى انتهى اليه " هيوم " من مناقشة فكرة العلية ، يعنى أن هذه العلاقة ليست ضرورية وعلى هذا ليست قبلية فومن ثم فهي محسوس بعدى ، أى مكتسب من الخبرة نتيجة المادة العقلية التى تؤدى الى الاعتقاد بضرورة هذا التصور ، ولكن ما دام تصور العلية مكتسب من الخبرة وليس قبليا ، فإنه لا يمكننا أن نتوقع حدوث المستقبل على غرار الحاضر والماضى ، لأن علاقة العلية بعد التحليل ، استحالت الى علاقة بين سابق ولاحق ، أساسها المادة والحواس هى التى تكشف عن طبيعة هذه العلاقة من واقع الخبرة .

بعد أن انتهى هيوم من مناقشة تصور العلية ، وجد أنه من الضروري أن ينتقل الى بحث مشكلة أخرى من أهم مشكلات الاستقراء ، أننا فى مجال العلم ننتقل من الوقائع الملاحظة الى ما لم يلاحظ ، أى ننتقل من حالات أو أشلة جزئية الى نتائج أو قوانين عامة تنسحب على كل الحالات التى لم نشاهدها بعد ، والتى سوف تحدث فى المستقبل ، فهل هناك مبرر منطقي لهذا الانتقال ؟ تعرف هذه المشكلة بمبدأ اطراد الحوادث فى الطبيعة ، ويهيئنا الآن أن نوضح حقيقة موقف هيوم فيما يتعلق بهذا المبدأ .

هيوم وبعداً اطراف الحوادث في الطبيعة

يرى هيوم أنه إذا كانت مشاهدتنا السابقة والحالية تجعلنا نقول "الشمس سوف تشرق غداً" ، فإن هذا القول ينطوي على اعتقاد محسوب ، ولا يتضمن فكرة الضرورة ، من هنا بدأ "هيوم" مناقشة هذا اطراف الحوادث وحتى نوضح رأى هيوم نقول : لقد وجدنا جاليليو وقد بدأ من مشاهدات بسيطة لحالات محدودة من سقوط الاجسام ، وانتهى الى وضع قانون عام لسقوط الاجسام "الواحد التي مربها" جاليليو " هي ما نسميه "الاستدلال الاستقرائي" الذي انتقل فيه من وقائع شاهدتها فعلاً وكانت موضوعاً لملاحظته ، الى وقائع سوف تحدث في المستقبل ، ولم تشاهد بعدد الوقائع الاولى التي شوهدت ، فيمبر عنها في قضايا جزئية ، وينظر اليها على أنها مقدمات الاستدلال ، أما الوقائع الاخرى التي لم تشاهد بعد ، ويفترض أنها سوف تحدث في المستقبل ، فيمبر عنها بقضايا كلية ، وتعد بمثابة النتيجة . صورة المقدمات هي "كل الملاحظة هي ب" وصورة النتيجة هي "كل ا هي ب" ، وهذه النتيجة تفترض هذا اطراف الحوادث ، أي تتضمن الحكم على الاشئلة الجزئية التي يمكن أن تحدث في المستقبل ، ولكن ما موقف العلم اذا حدثت حالة واحدة سالبة في المستقبل ؟ هل يمكننا أن نقرر أن المستقبل لن ينطوي على حالة سالبة ؟

يقدم "هيوم" تصويره لحل المشكلة من خلال التمييز بين القضايا

الرياضية والمنطقية ٤. وبمس القضايا التجريبية المتصلة بالواقع ، النوع الأول من القضايا ، مثل المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين ، هذا النوع من القضايا لا يتوقف صدقه على الواقع التجريبي . لأن هذه القضايا صادقة صدقا مطلقا ، ومعيار صدقها يتحل في " أن نقيضها مستحيل " أو أنه لا يتصور نقاظر تلك القضايا " ، ومراجع الضرورة في هذه القضايا كونها استنبطت بطريقة صحيحة من المقدمات الموضوعة . أما القضايا المتصلة بالواقع التجريبي والتي تعبر عن العلوم الطبيعية والتجارب المستمدة من الاستدلال الاستقرائي ، فإن صدقها يتوقف على الواقع ، أى على التحقيق التجريبي لها . فإذا كشف لنا الواقع التجريبي في عملية التحقيق عن المحتوى الذى تقره القضية ، فإن القضية تكون صادقة صدقا تجريبيا . أما إذا كشفت الخبرة عما يناقض محتوى القضية ، فإنها عندئذ تكون كاذبة . وفى هذا النوع من القضايا يمكننا أن نتصور نقيض القضية التجريبية دون أن نقع في تناقض . فالقضية التجريبية دون أن نقع في تناقض ، فالقضية التجريبية القائلة " الشمس سوف تشرق غدا " يمكن انكارها دون تناقض ، لأن " القضية الشمس سوف لا تشرق فى الغد ليست أقل قبولاً لدى العقل من إثبات أن الشمس سوف تشرق غدا " ان اعتقادنا فى شروق الشمس غدا يرجع الى العادة التى تكونت لدينا من تكرار الشروق السابق الذى لاحظناه ، وجعلنا نتوقع شروقها فى الغد ، ولكن ليس ففى

احتمال عدم الشروق اهدار لقوانين الفكر الشمس قد لا تشرق غدا لا يتضمن تناقض العقل مع ذاته ، ومع هذا فليس لدينا دليل لتبرير الاعتقاد بسداد اطراف الحوادث .

اذن ، المشكلة التي وضعها هيوم هي : ليس لدينا تبرير من الخبرة الحسية يحد بشابة معيار تجريبي يفترضه القوانين العلمية التي نتوصل اليها من عدد محدود من الوقائع أو الحوادث التي لوحظت في الماضي أو الحاضر ، ولذا فانه لا يمكننا تقرير أن المستقبل سيكون على عوار الحاضر والماضي ، حيث لا يوجد لدينا برهان لاثبات الاطراف تجريبيها دون أن نقع في الدور .

جون ستوارت مل خطوة تراجعية :

يختلف موقف " مل " في أسس الاستقراء عن موقف هيوم في نقطتين أساسيتين :

الأولى : أن " مل " يقبل تصور العلية على أنه يعبر عن قانون كلي ، قائم على استقراء .

والثانية : انه يرى أن تصور الاطراد قائم على الاستقراء ، كما أن الاستقراء يقوم بدور على الاطراد ، ولكن الاطراد ندعه بالاستقراء .

نلاحظ على موقف " مل " فيما يتعلق بتصورى العلية والاطراد ، أنه يشل خطوة تراجعية بالنسبة لموقف " هيوم " فكيف يمكن أن نتهين حقيقة موقف " مل " فيما يتصل بكل من تصورى العلية والاطراد ، بالنظر الى أسس الاستقراء ؟ ؟

يمكن النظر لتصورى العلية والاطراد ، في إطار موقف " مل " على أنها مترابطان ، يبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة نعتقد فيه اعتقاداً راسخاً ، وانكاره يفضى الى اضطراب في السلوك العملي ، فنحن نسمى الشمس تشرق كل صباح في زمان معين ومن مكان محدد ، وغرب أيضاً في زمان ومكان محدد ، كذلك الظواهر الاخرى التي تعبر عن التكرار الذي لا يتغير ، وتعتمد مظهرها من مظاهر الاطراد . اننا نعتقد أن الحوادث

التي تقع في العالم الخارجى من حولنا ، انما يكون وقوعها بصورة مطردة ، وهذا الاعتقاد هو مصدر تصورنا لهذا الاطراد .

يجوز " مل " بين نوعين من الاطرادات ، على أساس أن الاطرادات التي نلاحظها ليست جميعا من نوع واحد ، هناك اطرادات مترامنة تتعلق بقوانين الاعداد والامتداد والشكل ، وقضايا هذا النوع من الاطراد موضوعا لمس الحساب والهندسة ، فيتشمل فى قانون العلية الذى يعبر عن الظواهر المتتابعة ، فنحن لم نصل الى تصورنا عن اطراد تتابع الظواهر بطريق الاستدلال ، لان الاستدلال هو حالة ضرورية منطقية ، والضرورى ضرورة منطقية يستحيل تصور نقيضه ، وتصور الاطراد ليست له تلك الضرورة ، القضية القائلة : الشمس سوف لا تشرق غدا ، تعبر عن عدم الاطراد ، هذه القضية قد تكون كاذبة ، لكنها مع هذا ليست مناقضة لذاتها ، هذا من جانب ، كما انسه لا يمكن لنا ان نتوصل الى نتيجة تعبر عن اطراد الحوادث فى الطبيعة عن طريق الاستصحاب لاننا لا نعرف صورة القدمات ، هذا من جانب آخر ، ومن ثم فاننا نعتقد بالاطراد عن طريق الاستقراء الذى ينتقل بنا من المعلوم الى المجهول ، أى من وقائع سبق لنا مشاهدتها الى وقائع لم تشاهد بعد

فالخبرة الانسانية المتشلة فى الملاحظات اليومية ، فى رأى " مل " - هل التى تؤكد لنا الاطراد وتدعمه ، لكن ليس لدينا برهان على الاطراد ذاتية .

الملاحظات تنوذا بتبرير ، لكنها لا تقدم لنا برهاناً على الاطراد . ولكن

وليام نيل يعترض على ما يذهب اليه "مل" من الاعتقاد بطريق الانتقال من المعلوم الى المجهول بالاستقراء، ويفرض مثل هذه الفكرة مؤكداً "انه لا يوجد استدلال مما هو ملاحظ الى ما لم يلاحظ بعد بدون الاستناد الى قوانين غير تجريبية بمعنى ما" .

ان "مل" يتصور ان الاطوار انواع ، والنوع الذى يؤكد عليه "مل" هو الاطوار العلوى . لقد رفض "مل" تصورات الفلاسفة السابقين عليه لفكرة العلية وذهب الى معالجة العلية بصورة جديدة تتفق مع الهدف الذى كان يبحث فى نطاقه . كان "مل" يبحث فى الملل الطبيعية من حيث ان واقعة طبيعية علة لواقعة أخرى ، وهذا المعنى يعبر عن وقوع الحوادث أو الظواهر فى العالم الطبيعى . يميل يجعلها موضوعاً للخبرة . فالخبرة هى التى تكشف لنا عن النظام الذى تخضع له الظواهر التى نشاهدها فى الطبيعة ، وهو ما يسميه "مل" "نظام التتابع" الظاهرة (أ) حين تحدث تتبعها الظاهرة (ب) الأولى هى العلة وقد حدثت فى زمن معين ثم تلتها الظاهرة الثانية — من حيث هى المعلول — فى زمن تال . هذا النظام الذى تحدث وفقاً له الظواهر يعبر عن تلازمها الثابت المتكرر ، وهنا نجد "مل" يتحرر من الضموم الذى فرضه "هيوم" على هذه العلاقة ، ذلك أن "هيوم" يتصور العلاقة — بين الظاهرة (أ) لما يلقاها الظاهرة (ب) اللاحقة — على أنها علاقة لا تنتم إلى نوع من أنواع الضرورة . ليس هناك علاقة عليية ضرورية بين السابق واللاحق ،

ولا توجد شروط تجعل اللاحق يتبع السابق ، هذا المفهوم يتحدر منه "مل"
ويجعل هذا العملية على أنه قانون عام ، وفي هذا الاطار نجد ، ينظر السس
السابق واللاحق على أنها مرتبطان ارتباطا عليها ، وعلى هذا تصبح العملية
عند " مجموعة الشروط التي تؤدي الى احداث أثر معين وأن يكون حدوث ذلك
الأثر حدثا متتابعا لا تغير فيه " ، أى أن علاقة العلية على هذا النحو تعنى
ضرورة وجود شروط تحدث المعلوم ، ولهذا فإنه لا يمكن لنا القول بأن هناك
علة واحدة للأشياء ، بل هناك مجموعة من الملال التي تؤدي الى احداث
معلوم معين ، وقد تؤدي علل متباينة الى نفس المعلوم .

ولما وجد مل من ملاحظة تعاقب الليل والنهار ، أن الليل ليس علة
النهار ، وأن النهار ليس علة الليل ، بل انها أثرا لملل أخرى متشكلة في
شروق الشمس ووجود أجسام معتمة تقف حائلا بين الشمس والأرض ، أدخل
تعدى لا على التعريف بأن أضاف اليه فكرة الاطلاق غير المشروطة ليصبح
التعريف معبرا عن " جملة الشروط التي ينهض أن تسبق حدوث المعلوم دون
وضع أى شروط " .

وبناء على تصور " مل " للعلية يمكن لنا فهم الاطراد العللى ، الذى نظر
اليه " مل " على أنه مبدأ للاستقراء ، أن الظواهر التي تحدث بطريقة تكشف
عن التلازم العللى هي ظواهر الاطراد العللى ، وهذه الظواهر ترجع نفس
المبدأ الى ما يسميه " مل " الملال الدائمة ، والتي هي الشمس والأرض

والكواكب وما فيها من العناصر البسيطة والمركبة ، وهى علة كل ما يحدث نفسى عالما ، ومن ثم فان "كل الظواهر التى تحدث فى العالم الطبيعى آثارها غير مباشرة لتلك الوقائع الدائمة ، وهذا يعنى أن الظواهر التى تحدث فى العالم الطبيعى تتمم بالارتباط بالمتابع المتكرر ، وهذه الفكرة — كما يرى "مل" — وصلنا اليها باستقراء ، أى بملاحظة ادراك تتابع متلازم ثابت متكرر بين حادثة وأخرى ، فكان "مل" ان يعتقد فى أن قانون الصلية نتوصل اليه من طريق الاستقراء ، ولذا وضع مجموعة من الطرق لاثبات العلة وهى :

١ - طريقة الاتفاق :

يقول "مل" فى تحديد له : "اذا كان هناك ظرف واحد مشترك اتفقت فيه حالتان ، أو أكثر ، للظاهرة قيد البحث ، فان هذا الظرف الوحيد الذى اتفقت فيه الحالات يعد علة الظاهرة أو سببها" ، فإذا وجدنا الظاهرة التى نهبحث عنها ، ولكن س ، تحدث فى الحالات الآتية : ص هـ و ، ص ل ح ، ص ن م ، ففاننا نقول ان العنصر المشترك ص علة حدوث س .

يزودنا "مل" بمثال لطريقة الاتفاق يقول فيه : اذا أصيب شخص ما برصاصة نافذة فى قلبه فقتل على الفور ، فاننا نقول ان الرصاصة التى أصابته هى التى أدت الى مصرعه . هذا الاستنتاج نتوصل اليه من بحثنا لظروف الضحية قبل ان يصاب والظروف التى مرت به حتى أصابته ، وهنا نجد ان الظروف

متشابهة في الحالتين معدا ظرفا واحدا فقط يمثل في اصابته بالرصاصه التي اذت الى مصرعه ، ما يجعلنا نقول ان الرصاصه علة القتل .

وبلاحظ على هذه الطريقة ما يلي :

١- انها تهتم بالكشف عن الارتباطات العلية ، عن طريق معرفته جوانب الاتفاق بين الحالات الوجودية ، بحصر الحالات التي نلاحظها لتتابع العلة والمعلول معا .

ويرى هيمس ان هذه الطريقة تعد ايضا احدى طرق الحذف ، لانه عن طريق تنوع الحالات يمكن ان نحذف الحالات المرضية ، ونستقيس الحالات الاصلية التي بينها عنصر مشترك ، ومن ثم فانها تكشف عن العنصر الثابت في كل صور التفوير .

ب- تكمن اهمية طريقة الاتفاق في اقتراح الفروض لمعرفة العلة ، كما تؤدي الى معرفة قوانين الظواهر القائمة على اساس الارتباط العللي وملاحظة الاطرابات في الطبيعة . وبهذا المعنى تستخدم لتأييد القانون الذي نهجت عنه عن طريق الاحصاء البسيط .

ج- ان طريقة الاتفاق يشوبها بعض التعقيد ، ذلك لان الطبيعة لا تكشف لنا عن الارتباطات العلية بين الظواهر بالصورة التي حددها مل ، لانه قد يوجد معلول يمكن ان يؤدي اليه اكثر من علة ، ومن ثم فتظواهره

الطبيعة متداخلة ومتشابكة ، بحيث لا يمكن أن نلاحظ مباشرة الارتباط بين الملة والمعلول . هذا الى جانب أنها تعتمد على الحالات الوجودية دون الحالات السالبة .

٢ - طريقة الاختلاف :

يضع " مل " قاعدة هذه الطريقة على النحو التالي :

" اذا وجدت الظاهرة في حالة ولم توجد في الأخرى ، فان اشتراك الحالتين في كل الظروف باستثناء ظرف واحد لا يوجد الا في الثانية وحدها ، يعنى أن الظرف الوحيد الذى اختلفت فيه الحالتان هو سبب أو علة الظاهرة ، أو أنه جزء لا ينفصل عن علة الظاهرة " .

معنى هذا أن طريقة الاختلاف تقتضى وجود حالتين متشابهتين تماما في كل الظروف باستثناء جانب واحد من جوانب الاختلاف بينهما .
فاذا لاحظنا أن :

الحالة الأولى م س هـ وتعقبها الحالة ل م ن

الحالة الثانية م ر هـ وتعقبها الحالة ل م

فانه يمكن القول ان م علة ن ، لأن اختفاء م في الحالة الثانية

أعقبه اختفاء العنصر ن .

اننا اذا كنا فى طريقة الاتفاق نقارن ظواهر مختلفة ، لنرى الحالة التى تنطق فيها هذه الظواهر ، فان طريقة الاختلاف تقوم على أساس المقارنة بين ظاهرتين لنرى ما تختلفان فيه .

ومن ثم فان " هيرن " يرى أن المسئلة الأساسية لطريقتى الاتفاق والاختلاف تتمثل فيما يلى : ما يمكن حذفه من الحالات المختلفة لا يرتبط بالظاهرة التى نهشها بأى علاقة علمية ، أما ما يمكن حذفه فانه يرتبط بالظاهرة ارتباطا عليها .

وتستخدم طريقة الاختلاف بنطاق واسع فى مجال العلوم والأبحاث التجريبية والفسيولوجية ، بل ان " براون " يرى أنها أهم طرق " مل " على الإطلاق ويمكن أن نتهين أهمية هذه الطريقة من شال زودنا به " كلود برنار " حيث أراد دراسة دور السكر فى التغذية وكيفية استهلاكه فى الجسم ، يقول " برنار " ولحل هذه المسألة كان من الواجب البحث عن وجود السكر فى الدم وتتبعه فى الأوعية المعوية التى امتصته ، بقصد الوصول بطريقة قاطعة الى تحديد الموضع الذى يستهلك فيه ، وتحقيقا لتجربتى أطعمت كلها حماء من لبن فيه سكره ثم قمت بتفريغ الحيوان قبل انتهاء عملية الهضم ووجدت أن دم الأوعية فوق الكبدية ، والذى يشل مجموع دم الأعضاء المعوية والكبد ، كان يحوى سكرًا . . . ولكننى قمت بالتجربة المقارنة لأننى أعتقد مهدئها بغريوتها المطلقة . . . (حيث تناولت كلها آخر لاطعامه لحم ولاقارنه بالكلب الذى

أطعم الحساء بالسكّر مع مراعاة خلط الطعام الأوّل من أية مادة سكرية أو نشوية ثم قمت بتشريح الحيوان أثناء الهضم وبنفخ دم الأوردة فوق الكبدية على سبيل المقارنة موكم كانت ذهشتى عظيمة عندما وجدت أن دم الحيسوان الذى لم يأكل سكرًا كان يحتوى أيضا على السكر .

التجربة التى يذكرها لنا "برنار" تعد تجربة مقارنة على اكتشاف الاختلاف بين الحالة الأولى والثانية ، لأنه قام بحذف الحساء الذى يحتوى على لبن فيه سكر فى الحالة الثانية ، لاعتقاده بأنه ربما كان العلة فى ظهور السكر فى الدم ، ومع هذا فقد وجد أن دم الأوردة فوق الكبدية يحتوى على السكر . وهذا يعنى أن حذف العلة لم يستتبعه غياب المعلول .

ولكن يلاحظ على طريقة الاختلاف عند "مل" ما يلى :

أ- أنها الطريقة الأساسية فى طرق "مل" حيث يمكن رد الأولى اليها ، ولكنها ليست بالطريقة الجديدة التى اكتشفها "مل" ولم يكشفها احد من قبله فقد رأينا من قبل ان فرنسيين يكون سبقه اليها ، فهى تقوم فى جوهرها على التجاوب السالبة .

ب- ان صورة طريقة الاختلاف تحدد فى شكل قياس شرطى منفصل

حيث :

علة سببية ان تكون ل او م او ن ...

لكن علة م ليست ل اوم م . . .

اذن علة م هي ن .

وهنا نجد ان "م" اما ان يسلم بقوة الاستدلال القياسي وقدرته
على احراز التقدم العلى واما ان ينكر طريقة الاختلاف . ولما كان "مـلـ"
قد نقد القياس لعدم نتيجته فهو "اما ان يسحب هذا النقد ، وهو لا
يستطيع سحبه لانه اقام الاستقراء على اساس ان يحل محل القياس كمنهج فى
البرهان واما ان ينكر طريقة الاختلاف وهو لا يستطيع والا تتقوض نظريته ففى
تحقيق الفروض . وهكذا انتهى "ملـ" الى موقف حرج .

٣ - طريقة الجمع بين الاتساق والاختلاف

وهى لا تختلف فى اساسها عن طريقتى الاختلاف والاتساق معا .

٤ - طريقة اليواقى :

وتقرر انه اذا اسقطنا من اى ظاهرة ذلك الجزء الذى سبق معرفته
بالاستقراء على انه السبب فى انتاج حدمات معينة . فان ما يتبقى من الظاهرة
يعد سببا للمقدمات التى لدينا فاذا كانت لدينا الظاهرة م من هـ السبب
تكون دائما انها مسبوبة بالظاهرة ل م ن هـ وكلنا نعرف من نتيجة الاستقراء
السابق ان العنصرين م ن علة العنصرين م هـ فان العنصر ل الذى لدينا
علة الهاقى م هـ فى الظاهرة م هـ .

ويرى "مل" ان هذه الطريقة ليست سوى تطوير وتعديل لطريقة الاختلاف كما وانها من اهم الطرق المؤدية للكشف العلمي ، ويمكن لنا ان نقف على أهمية طريقة البواقي من تنهنا لثال اكتشاف الكوكب " نبتون " فقد وجد الفلكيون من خلال ملاحظاتهم ان هناك انحرافا في مسدار الكوكب " اورانيوس " ، كما لاحظوا ان تطبيق القوانين الفلكية لا تنسحب على هذا الكوكب ، وهذا هو الفارق الوحيد بين " اورانيوس " وبقية الكواكب . لكن لوفريريه حاول تفسير هذا الانحراف بقوضه القائل ان الاضطراب في مدار " اورانيوس " يرجع الى وجود كوكب ميار آخر مجهول ، لم يلاحظ بعد ، وبعد المسافة بيننا وبينه من جهة ، ولضعف ضوءه من الجهة الأخرى ، وقد تمكن العلماء بعد ذلك من اكتشاف " نبتون " في الموضع الذي حدده لـه " لوفريريه " .

وما يلاحظه " هيبن " على طريقة البواقي انها طريقة استنباطية تستند الى " قانون السبب الكافي " ولكن هذا لا يعنى انها ليست استقرائية بالمعنى الدقيق للاستقراء ، لانها تفترض قيام الاستقراء في مرحلة سابقة على الاستنباط ، وهذا ما يجعلها تنفى بالعالم الى مزيد من التجارب والبحوث ، بناء على اقتراحات أو فروض مسيكة ، وتلك وظيفة أخرى من أدق وظائفها .

٥ - طريقة الاقتران في التغير:

يحدد "مل" هذه الطريقة بقوله:

" مهما كانت الظاهرة متغيرة بصورة ما ، كلما تغيرت ظاهرة أخرى ، بنفس الصورة التي تغيرت بها الأولى - فهي اما علة أو سبب لهذه الظاهرة ، او أنها ترتبط بها ارتباطا عليها " .

ويجبر عن طريقة الاقتران في التغير ومنها بالصورة الآتية :

اذا كلما تغير العنصر س في الظاهرة س م ن الى س ١ س ٢ س ٣
 تبعه تغير في العنصر م في الظاهرة س م ن الى س ١ س ٢ س ٣
 فانا نقول انه توجد علاقة علمية بين العنصرين س ١ س ٢

وينظر المنطقة الى هذه الطريقة على أنها أهم طرق "مل" على الإطلاق ، بل ان "براون" يعتبرها - بالاضافة الى طريقة الاختلاف - اضافة أصيلة من جانب "مل" وترجع أهميتها الى طابعها العلمي ، لأنها تعبر عن الاقتران بين الظواهر بطريقة كمية ، فالعلوم التجريبية المتقدمة تتجه الى التعبير عن العلاقات بين الظواهر في صيغ كمية ، أي في معادلات تكشف لنا عن قيمة متغير بدلالة متغير آخر ، مثال ذلك قانون "بويل" للغازات الذي يحدد العلاقة بين ضغط الغاز وحجمه في صيغة دقيقة تقروا ان الضغط والحجم يتناسبان عكسيا في درجة الحرارة الثابتة ، هذا القانون يوضح في

الصورة الرمزية:

الضغط \times الحجم = مقدار ثابت

أى أ : :

ض \times ح = ثابت

لأن الحالات التجريبية للعلاقة بين الضغط والحجم دل على أنه
بضاغطة الضغط الواقع على كمية معينة من الهواء، وانخفض حجمه الى النصف،
وبضاغطة الضغط ثلاث مرات، وانخفض الحجم الى الثلث وهكذا .

وبما أنه يمكن التعبير عن الضغط بدلالة الحجم، بمعنى أن نلاحظ
التغير في الضغط عند حدوث تغير صاحب في الحجم، فإن هذه العلاقة
الكمية يمكن التعبير عنها برسم بياني يمكن أن نكتشفه عند أية نقطة فيه قيمة
تغير بدلالة الآخر .

لكن هل تتفق الأفكار التي قدمتها النظريات العلمية في أواخر
القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مع أفكار الفلاسفة ؟ أم أن العلم
يتخذ موقفاً حذراً من العملية ؟ وهل يمكن الاستفادة من التطورات العلمية في
الفلسفة ؟

إن الإجابة الدقيقة على التساؤل الأول يتطلب منا أن نعرض بصورة
الملم التي يمكن الوصول إليها حتى الربع الأول من القرن الحالي . وأما

الاجابة على التساؤل الثاني فتقدم بوضوح من تتبع كتابسات
 بوتراند رسل الذى استطاع أن يستفيد بأقصى صورة من التطورات
 العلمية ويحاول تطبيقها فى الفلسفة بالصورة التى تجعلنا نعيش
 العلم والفلسفة معا .

العلم منذ القرن التاسع عشر:

تصور "دالتون" أن كل ما لدينا مجموعة من العناصر، والمواد الموجودة في الطبيعة تتركب من هذه العناصر، وأن قوام المادة جزيئات كل منها يتألف من ذرات قد تكون من ذات العنصر، أو من عناصر أخرى. مثال ذلك أن جزيء الماء يتكون من ذرتين من الهيدروجين وذرة واحدة من الأكسجين، ويمكن فصل أحدهما عن الآخر بالتحليل الكهربائي. إلا أن ذرات كل من العنصرين لا تتغير، وليست قابلة للانقسام وهذا ما جعل دالتون يعتقد أن ذرات العنصر متشابهة وأن اختلاف الذرات من عنصر لآخر يرجع إلى اختلاف الوزن الذي لكل عنصر. مبنياً على هذا التصور رتب العناصر في السلسلة الذرية مبنية بالهيدروجين ومشبهة بالبروانيوم وكان عددها ٩٢ عنصراً.

إلا أن ثمة انقلاباً هاماً حدث في علم الفيزياء مع نهاية القرن التاسع عشر، ترتب عليه أن اندثر التفسير الكلاسيكي للمادة، وأصبحت لدينسا تصورات جديدة تماماً، فما إن ثبت وجود الذرة حتى اتضح أنها لم تكن الجسم البسيط الذي لا يتجزأ.

لقد اكتشف طومسون ظاهرة النشاط الإشعاعي للراد يوم موقام راد وفورد بوضع القانون الأساسي لخصائص الذرة حيث اكتشف العلماء أن

بعض الذرات تتمتع بخاصية النشاط الاشعاعى ، بمعنى أنها تقذف ببعض
جزيئاتها تلقائيا مما يثبت أن نشاط الذرة يتضمن حوادث مجهولة العلل .

وقد ترتب على هذه الخاصية نتائج هامة فى ميدان الفيزياء ، لأن العناصر
التي عدّها " دالتون " ٩٢ عنصرا لم تعد كذلك ، وانما تبين أن المادة فسي
التحليل الذرى تتألف من الكترونات وبروتونات ، الالكترون يحمل شحنة سميّة
كهربية سالبة ، أما البروتون فيحمل شحنة موجبة ، ولما كانت الوحدات المشابهة
تتنافر والمختلفة تتجاذب ، فانه اذا التقى الكترون وبروتون فانهما يتجانبا
وفقا للخواص الكهربية والمغناطيسية ، كذلك اتضح للعلماء من نتائج التحليلات
الذرية أن ذرة الايدروجين ، من حيث هي أبسط الذرات تركيبا ، تتكون النواة
فيها من بروتون واحد (وهو نواة الذرة) والكترون واحد يدور حولها .
وبتقدم العلم اكتشف النيوترون ، وأصبح لدينا وحدات ثلاثة أساسية هي :
الالكترونات والبروتونات والنيوترونات . لكن ماذا عن الحركة داخل الذرة ؟
ان الفيزياء المعاصرة تقدم لنا فكرة بالغة الأهمية بالنسبة للتصور الفلسفى
والانطقى ، وهذه الفكرة تتعلق بحركة الالكترونات . فقد اكتشف العلماء أن
الالكترون يمكنه أن ينتقل من مدار لآخر دون أن يمر بمواضع متوسطة بين
المدار الأول ، الذى ينتقل منه ، والمدار الثانى الذى ينتقل اليه ، وأن حركة
انتقاله بين المدارين تكون على هيئة قفزات ، ومن ثم فقد بات من الممكن
بالنسبة للفيزيائى النظرى أن يتصور وجود مناطق لا توجد فيها الكترونات أو

بروتونات هـ لأن الانتقال من مدار الى آخر في وثبات لاتصال بينهما .وهنا
فانه يوجد فاصل بين المدار الأول والثاني وهذا الفاصل يمكن قياسه .

وباطراد التطور العلمى اكتشفت مكونات أخرى متعددة للذرة مسن
أهمها الهوزيترون والهوزون (الموجب والسالب والمتعادل) ومن ثانيا نتاج
المسلم أصبحت هناك حقيقة ثابتة لدى العلماء تشير الى وجود جسيمات
أخرى لم تكتشف بعد لقصر حياتها . هذا فضلا عن أن النتائج التجريبية
تشير الى أن الجسيمات الأولية يمكن تحويل الواحد منها للآخر فهو ما يعرف
ببدء اللاتحطيم الذى توصل اليه العلماء من تصادم النيوترون والهوترون
الذى ينتج الهوزون هـ وهنا فان الجسيمات الأولية الجديدة تنشأ اذا ما
كانت طاقة الجسيمين الأولين عالية .

أما اذا انتقلنا للتطورات التى حدثت في مجال نظريات الضوء ،
وجدنا أنها على جانب كبير من الأهمية لأنها تؤلف - في النهاية - مع
النظرية الذرية طبيعة المادة التى نتحدث عنها .

لقد كانت النظريات المائدة في العصر الحديث عن طبيعة الضوء
نظريتان هـ الأولى يشملها " نيوتن " وتتصور أن الضوء قوامه جزيئات . أما الثانية
فيشملها معاصره " هويجنز " وتقرر أن الضوء ذات طبيعة موجية .

والتساؤلات التى أثارت حول صحة أى من الرايين ترتد بمسألة جاعسة

الى بحث مسألة انكسار الضوء وانعكاسه من حيث السرعة ، فعلى حين تسرى النظرية الجسيمية أن سرعة الضوء أكبر في الأوساط الكثيفة ، ذهبت النظرية الموجية الى أن السرعة تكون أعلى في الأوساط الأثقل كثافة ، وظل الرأسمان يتصارعان حتى أجرى " فوكو " تجربته الحاسمة للفصل بين النظريتين ، وجاءت النتائج التي حصل عليها مؤيدة لتصور النظرية الموجية ، لكن سرعان ما اكتشف " بلانك " - مع مطلع القرن العشرين - خطأ رأى فوكو ، وأثبتت بالتجربة أن قوام الضوء فوتونات وأن كل شعاع ، بما فيه الضوء ، يسير وفقاً للأعداد الصحيحة لوحدها ، أولية من الطاقة هي ما أطلق عليه الكوانتم وأن الطاقة قوامها كمات ، والكوانتم ليس سوى ذرة الطاقة المتوقفة على طول موجة الشعاع الذي ينتقل به الكوانتم .

انه وفقاً للتصورات الجديدة التي قدتها النظرية الذرية بعدد اكتشاف ظاهرة النشاط الاشعاعي وتفتت الذرة ، تصبح الجسيمات المتناهية الصغير التي تقذف بها الشمس ليست سوى الذرات أو الطاقة الموجودة في كل جزء من أجزاء المادة ، وهو ما يعرف بالاشعاع المؤلف من فوتونات .

ولا شك أن اينشتاين يؤيد النتائج التي توصل اليها بلانك والسبق أصبحت محلاً لتطبيقات علمية هامة ، فقد تبين أنه اذا ما سلط الفوتون على الذرة فانها تضطرب وفقاً لكمية الطاقة الموجودة في الفوتون ، كما يتضمن أن

الفوتون في حركة مستمرة ، وأن سرعته تماثل سرعة الضوء .

ولكن كما يرى " رشنباخ " لم يتوقف العلم عند هذا الكشف ، فقد أمكن للعالم الفيزيائي دي برولي أن يحسم الصراع بين نظريات الضوء في ضوء مفاهيم الفيزياء ، حيث اكتشف من خلال تجاربه أن الضوء مؤلف من جسيمات وموجات معا ، وهذا الكشف الجديد مكّنه من نقل الفكرة إلى ذرات المادة التي لم يفسرها أحد من قبله على أساس موجي ، فوضع نظرية رياضية يكون فيها كل جزيء صغير من المادة مقترنا بموجة ، ثم قام شروودنجر بعد ذلك بوضع هذا الرأي في معادلة تفاضلية أصبحت الأساس للرياضيات للنظرية الحديثة للكوانتم . ومعنى ما ذهب إليه دي برولي هو ما يكشف عنه " ماكس بورن " من أن الجسيمات الأولية لا تتحكم في سلوكها قوانين علية ، وإنما قوانين احتمالية من نوع مشابه للموجات فيما يتعلق بتركيبها الرياضي ، وفي ضوء هذا التفسير لا تكون للموجات حقيقة الموضوعات المادية ، بل تكون لها حقيقة المقادير الرياضية . وهذا ما جعل " هيزنبرج " يتوصل إلى أن هناك قدرا من اللاتحديد بالنسبة للتنبؤ بمسار الجزيء ، ما جعل العلماء يفسرون عالم الذرة على أساس إحصائي ، لأن الحوادث الذرية المنفردة لا يتحدد بقانون على ، وإنما يخضع لقانون احتمالي .

ذهبتا ونحدد بصدور الحديث عن الذرة أن هناك حركة بداخل
الذرة ، فالإلكترون يمكنه أن ينتقل من مدار إلى آخر في وثبات لا اتصال

بينها . وهذا يعنى أن هناك فى الذرة مناطق خاصة توجد بين المدارين
تخلو من الالكترونات والبروتونات . هذه المناطق هى التى ركزت نظرية
النسبية على دراستها ، يقول " رسل " : " ان الاثر الهام بالنسبة للفلسفة
فيما يتعلق بنظرية النسبية ، أنها حطمت الزمان الواحد الذى ينتظم
الكون بأسره وموضعت على المكان الواحد الدائم ، واستبدلت بهما الزمان -
المكان . وهذا التغير له جوانب متعددة ، حيث يغير فكرتنا عن تركيب
العالم الفيزيائى جذريا " . ومفهوم هذا الرأى - كما يرى " رسل " - أن الفيزياء
الكلاسيكية زودتنا بفكرة هامة هى " علاقة الترتيب الزمنى " التى أصبحت موضع
اهتمام الفيزياء المعاصرة . هل يمكن لنا أن نقول ان حادثتين وقعتا معا
فى نفس الوقت ؟ انه اذا ما كان لدينا شخصان ، الأول منهما يقف على صافى
بعيدة عن الثانية وليكن موضعها الشمس ، ومزود بمرآة عاكسة للضوء ، وكان
الثانى يتخذ موضعه على الأرض ويحمل مرآة عاكسة أيضا ، فانه اذا ما قسّم
الأول بإرسال اشارة ضوئية للثانى ، فان هذه الاشارة لكى تصل الى الذى
يحمل المرآة على سطح الأرض وترتد مرة ثانية الى الأول (فى موضعه على
الشمس) فانها فى هذه الحالة تستغرق ستة عشر دقيقة ، ومن ثم فان ما يقع
من أحداث للشخص الأول بعد ارسال الاشارة الضوئية ، وقيل أن ترتصد
اليه ثانية لا يقع قبل أو بعد أو معا مع ما يقع للشخص الثانى - من
أحداث حتى وصول الاشارة الضوئية اليه وارتدادها . وهذا ما يجعلنا نقول

انه لا مجال للحديث عن أزمنة متعاقبة في موضعين مختلفين وذلك لأنه لا يوجد زمان كوني واحد ، ومن ثم لا يمكننا أن نتحدث عن حالة العالم في لحظة بعينها ، ونفس الصورة لا يمكننا أن نتحدث بغير غموض عن المسافة بين جسمين في زمن معين ، لأننا اذا ما حسبنا الزمن بدقة لأحد الجسمين سيكون لدينا تقدير معين ، واذا ما كان الزمن متعلقا بالجسم الآخر كان لدينا تقدير آخر "فكل من الجسمين اذن له ترتيب زمني خاص به ، لا يمكن تحديد ما اذا كان جاء " مع " أو " بعد " أو " قبل " الترتيب الزمني للجسم الآخر .

والواقع أنه — كما يرى رسل — فإن الخلط الذي وقعت فيه فيزياء ما قبل النسبية يتشل في تصورها الواقع الخارجى على أنه مؤلف من أجسام فقد أضى هذا التصور الى كثير من الخلط في فاهيمنا الفلسفية ، والجميل الوحيد لتوضيح الوضع أن نبدأ بمداية جديدة تماما ، " نبدأ بالحوادث " بدلا من الأجسام " . وننظر للجسم على أنه وحدة تاريخية عمادها سلسلة من الحوادث ، " فما يوجد في أى لحظة واحدة هو ما يمكن أن نسميه حادثة فحسب " . فتصبح الحوادث منظورا اليها على أنها " مكونات العمليات الفيزيائية " .

فاذا عدنا مرة أخرى لفكرة انتقال الالكترون من مدار الى آخره فانبأ نجد أن هناك " فاصل " بين المدار الاصلى للالكترون والمدار الجديد الذى انتقل اليه . هذا الفاصل قد يكون زمانيا حين يوجد الالكترون الواحد فى

المدارين في نفس الوقت فتصبح الحادثتين معا منظورا اليهما على أنهما
أجزاء من نفس التاريخ "وقد يكون الفاصل مكانيا حين تشكل كل حادثة من
الحادثتين تاريخا مختلفا عن تاريخ الحادثة الأخرى" وعلى هذا فإنه يمكن
قياس الفاصل لأنه "علاقة كمية يمكن قياسها" . لكن حين لا يمكن قياس الفاصل
بين الحادثتين زمانيا ، فإن القيمة العددية للفاصل تساوى صفرا ، ويحدث
هذا حين يكون كل من الحادثتين أجزاء لشماع ضوئي واحد ، فتكون الحادثتين
متزامنتين ، فالفاصل إذن حقيقة نهائية موضوعية يمكن أن نطلق عليها فاصل
في الزمان - المكان .

نستنتج من كل ما سبق أن التطورات التي حدثت في ميدان الفيزياء
المعاصرة أضحت الى تغير في المفاهيم بالنسبة للملم والفلسفة على السواء ،
خاصة فيما يتعلق بمسألة التنبؤ ذلك لأن نتائج هذه التغيرات جعلت
العالم يتمسك بجدا آخر يطلق عليه هوزنبرج هذا اللاتحديد الذي يرى فيه
أنه إذا كان لدينا الكرونان (١) ، (ب) فإنهما حين يصطدمان يتألف
منهما نقطة من الميل الكهربى تلك التي تنفتحت من جديد لتؤلف الكرونوسون
جديد بين (هـ) و (د) . حين نسال أين ذهب (أ) بعد استخدامه بـ (ب) ؟
الجواب هو أن (أ) لم يعد يوجد على الإطلاق . معنى هذا أنه لا يمكننا من
الناحية النظرية أن نتنبأ بما سوف يحدث حتى لو أتاحت لنا معرفة كل الشروط
التي نظن أنها تحدد ظهور الظاهرة وهنا فإننا نلاحظ أن هذا اللاتحديد

يقف على طرف نقيض من مبدأ العلية الذي ذهب اليه العلماء حتى القرن التاسع عشر واعتقدوا بوجوبه أن معرفتنا بكل الشروط التي تحددها ظواهر الظاهرة تجعل بإمكاننا التنبؤ بما سيحدث . ان "هيرزبرج" يؤكد بمقتضى هذا الجدل أنه ليس من الممكن معرفة جميع الشروط لأنه إذا كان جزء من الظروف لدينا في البداية ، فان الجزء المتم لهذه الشروط لا يوجد الا بمحد وجود الظاهرة . وسنجد أن آراء "رسل" تستند الى هذه الفكرة .

والواقع أنه على الرغم من أن ظاهرة قذف الذرة ببعض جزئياتها بطبيعة تلقائية دليل يقوم ضد العلية ، وأن حركة الالكترونات دليل يقوم ضد الحركة العسلة والحتمية ، وأما ان التنبؤ بحركاتها بطريقة دقيقة ، كما تنفسي دراسة ظاهرة النشاط الاشعاعي على الجسم كوحدة بنائية في التصور الفيزيائي المعاصر ، وتجعل الحوادث موضعا لدراستها ، فان العلماء لا ينكرون مبدأ العلية ولكنهم ينكرون أن كل قانون علمي انما هو تفسير على : لا ينكرون أن هناك كثيرا من القوانين العلمية ما تنطوي على علاقة علية ، ولكنهم يقررون أيضا أن هنالك عددا كبيرا من القوانين العلمية لا تنطوي على تلك العلاقة بالرغم من أن تلك القوانين كانت تممات استقرائية ومن ثم فان المنهج العلمي المعاصر يقف من الاستقراء موقفا آخره يختلف عن موقف هيوم . وحتى تبين هذا الموقف نناقش أولا نتائج التطبيقات العلمية في فلسفة رسل ، ثم نتنقل لمناقشة نظريات الاحتمال .

نتائج التطبيقات العلمية في فلسفة رسل :

أما إذا انتقلنا لنوقف رسل — أكبر مثلى الفلسفة في القرن العشرين — لوجدنا أن أفكاره الفلسفية ظلت تتطور ، وفق مفاهيم العلم الحديثة ، ما يقرب من نصف قرن من الزمان . وقد ساعد في هذا الخلفية العلمية لهائمه الفكرى فقد كانت تشل حجر الزاوية لأفكاره الفلسفية - فلسفة شك في أنه تشل شغفوات العصر العلمية وحاول أن يشهد لها في بناء فلسفى متماك ، وما يهمنى الآن ، أن نعرض لأفكاره الأساسية فيما يتصل بمشكلة العلمية ، فهى جديرة بالتسجيل في عصر تتلاحق فيه نتائج العلم الفيزيائى والرياضى .

وبادى ، ذى يد ، نقول ان رسل يشل الوجه العلمى المتطوّر لفيلسوف عصر التنوير " هيوم " ، رغم أنه يرفض أن يكون وجهها آخر " لهيوم " . لكننا نجد أن موقفه الأساسى مستند في العباد من " هيوم " ، حيث يبرى أن المعرفة بطبيعتها ترتد الى الحوادث — في العالم الفيزيائى — والصور الذهنية — في العالم العقلى — وحين يربط الاحساس بهينهما نحصل على معرفتنا بالعالم الخارجى .

أولاً — موقف رسل من بناء العالم الفيزيائى (الحوادث) :

تكشف لنا من مناقشاتنا السابقة لما حدث في مجال العلم المعاصر من تطورات ، أن النظرية الذرية في اتصالها بنظريات علم الضوء والتسمية ،

زودتنا بفهم أكثر دقة عن طبيعة العالم الفيزيائي . وأصبح العلم المعاصر نتيجة لذلك لا يتحدث عن أجسام ، وإنما عن حوادث تقع . هذه النتيجة الهامة إحدى المسلمات الأساسية التي بدأ بها ريسل في تحليله للعالم الفيزيائي ، حيث نظر لكل شيء في العالم على أنه مكون من حوادث . والحادثة كما يعرفها ريسل : " شيء ما ذات ديمومة متناهية في الزمان ، واعتداد متناهي في المكان ، أو كما ترى نظرية النسبية ، فإن الحادثة شيء ما يشغل قدراً متناهياً من المكان - الزمان " . والحادثة ليست بسيطة ، وإنما هي مركبة قوامه حوادث أخرى . فالحوادث في الزمان - المكان تتداخل فيها مجموعة أخرى متشابهة من الحوادث . ومن الحوادث ، التي تقع في العالم الفيزيائي ، ما يعد بمثابة المعطيات الأولية لمعرفتنا الحسية ، شال ذلك وضة البرق التي نشاهدها . أنها تحدث اضطراب كهرومغناطيسي قوامه حوادث أخرى تنتقل من موضع حدوث وضة البرق ذاتها لتصل إلى عين الراي فيشاهد الوضة ذاتها ، فالادراك الحسي لوضة البرق يعد بمثابة اتصال مستمر للحوادث التي حدثت عند وقوع الوضة حتى وصولها إلى الراي الذي يعد مدركاً لها . ومعنى قولنا أن الحوادث تشغل قدراً متناهياً من المكان - الزمان ، وفق نظرية النسبية ، يرجع إلى أن الحوادث تنقسم إلى حوادث أخرى أصغر منها ، تشغل كل واحدة منها قدراً متناهياً من المكان - الزمان ويظل تحليلنا مستمراً حتى نصل في النهاية إلى النقطة التي تعد بمثابة

الحد الأدنى من المكان، واللحظة التي تشل الحد الأدنى من الزمان، ومع هذا تظل هذه الحوادث الأخيرة مكونة من حوادث وهكذا . . .

لقد كان العلماء حتى القرن الماضي ينظرون للمادة باعتبارها كسل متناكس وشابته، ولكن النظريات الحديثة كما وجدناه بددت هذا الزعم، حيث اتضح أن المادة في التحليل الذري ليست سوى مجموعة من الكهارب الموجبة والسالبة وتترتب على هذا أن أصبح علم الفيزياء في ثوبه المعاصر ينظر للمادة على أنها حوادث تحدث، دون أن يقطع بثبات هذه الحوادث ودوميتها لأنه من الممكن أن ينفى الاكتهور والبروتون (الكهارب السالبة والموجبة) إذا التقيا معا، بنفس القدر الذي قد يفضى الى وجود جسيمات أو وحدات جديدة مثل الميزون الناتج عن تصادم النيوترون والبروتون فيما يعرف بمبدأ اللاتحطيم

هذا الموقف الذي انتهى اليه العلم جعل رسل يذهب الى أن المادة الخارجية تسبب لنا الاحساس في حواسنا، والمادة والاحساس معا يتألفان من حوادث، فإذا افترضنا الحادثة من محتواها لم يعد بإمكاننا أن نقطع بها إذا كانت مادة أم عقل، لأنها تناسبها معا، وعلى هذا الأسس أصبحت المادة هي رأيه واختزال ملائم لتقرير قوانينه عليه معينة فيما يتعلق بالحوادث التي يستدل من أثرها على الميوز والشرائح الفوتوغرافية، والأدوات الأخرى

ومن ثم فإن ما نعرفه عن هذه الحوادث لا يتشمل في خصائصه الذاتية وإنما في بنيتها وقوانينها الرياضية "فأعضاء الحس تقول لنا قدرا محدودا عن المادة التي أصبحت من منظور نظرية النسبية مجموعة من المعادلات الرياضية جزئيا منها يقع في الخارج والجزء الآخر يتحقق بعد أن تحدث ومن ثم فإننا حين نرى ومضة البرق فإن كل ما نعرفه عنها لا يتجاوز إحدى حلقات السلسلة السببية الطويلة التي بدأت في الوقوع في العالم الفيزيائي وكان الاحساس حلقة من حلقاتها منذ وضر البرق حتى وصوله إلى عيون الراي، الجزء الأول من هذه السلسلة الطويلة يخضع لقوانين الفيزياء ويمكن أن تنبؤنا به المعادلات الرياضية التي تكشف لنا ما يحدث في العالم الفيزيائي أما الجزء الثاني منها فيتوقف على ما يحدث داخل جسم الراي أو على وجه التحديد داخل عقله.

ثانيا - موقف رسل من بناء العالم العقلي (الصور الذهنية) :

ينكر رسل رأي الملوكيين الذين يزعمون أن المعرفة قد ترتد إلى المادة والحركة ولا مدخل للصور الذهنية فيها، ويؤكد أن وجهة نظره الأساسية تتشمل في قبوله لمألة تداعي الأفكار ولكن من منظور مختلف عما ذهب إليه التقليديين أو أصحاب المدرسة الملوكية الذين ودوا الأفكار إلى الناحية الملوكية، ومقتضى ما يذهب إليه رسل يتشمل في أن الحادثة المقلية تصبح تصورا إذا كانت من نفس النوع الذي نقول عنه أنه احساس.

يقول رسل: "ويمكن لنا أن ننسى الحادثة صورة ذهنية إذا كانت من نفس نوع المدرك، لكنها ليست لها المنبه الذي ينهي أن يصاحبها إذا ما كانت "مدرك". ، فالفارق الجوهرى بين الاحساس والصورة الذهنية هو أن ما يحس يكون ماثلا أمام الحواس، أما ما يتصور فقد لا تكون له هذه الخاصية، وإنما يوجع في جزء كبير منه إلى "الخبرة" ، لأن "الصور الذهنية حدث بصرى ... لا يأتى كنتيجة للتداعى سوى بطريقة غير مباشرة فحسب" ولكن هذا لا يعنى أن الصور الذهنية من نمط واحد ، أو أنها تؤدى وظيفة واحدة ، أنه توجد لدينا أنماط من الصور الذهنية ، فمن الصور ما يأتى مرتبطا بحالة الاحساس الراهنة وفيها يكون "الاحساس هو الذى اقتضى وجسود الصور الذهنية" ، ومنها أيضا ما يكون نتيجة لاحساس سبق أن أثر على حواسنا فى الماضى ، كذلك من الصور الذهنية ما لا يرتبط بالاحساس الراهس أو بالاحساس الماضى ، كما توجد صور ذهنية تكون طوع ارادتنا مثل الصورة التى نرسمها فى أذهاننا لكيفية زخرفة حجرة من الحجرات مثلا .

والارتباطات التى تكون للصور الذهنية تختلف عن تلك التى ترتبط بالاحساس ، الصور الذهنية تكون نتيجة للتداعى ، أما الاحساس فيكون نتيجة للحوادث ، ولذا فإن الصور الذهنية هى أهم ما يميز العالم العقل من خلال عمل الذاكرة على حوس أن الاحساس سمة من سمات العالم الفيزيائى ، وهذا يعنى أن الفارق بينهما يكمن فى طبيعة معرفتنا بالمنبه المطلوب ففى

الحالتي . في حالة الاحساس يكون النهج مائلا أمام الحس ، وهو المدرك الحسي الخارجى . أما الصور الذهنية فان الذاكرة هي علتها الوحيدة .

ثالثا - التأليف بين العالم الفيزيائى والعالم العقلى (الاحساس) :

يتضح لنا من الموقف الذى انتهى اليه وصل ، في تحليله لحوادث العالم الفيزيائى ، والصور الذهنية للعالم العقلى ، أن هناك أصليين مسن أصول المعرفة ينتهى اليهما تحليل حوادث العالم الفيزيائى والصور الذهنية ، وهى الاحساس والذاكرة ، الأول منهما أساسى بالنسبة للمعرفة والثانى مساعد ، لأنه اذا لم تنعكس المعطيات الحسية الخارجية على أعضاء الحس فلن نحصل على أية معرفة . ومع هذا فان وجود الاحساس وحده ، لا يفضى الى تشييد الهنا . المعارف ، بل لابد من تدخل الذاكرة ، وبالتاضافة الى الاحساس ، لتؤدى وظيفتها ، وتفرع مضامين العقل التى اكتسبها من الخبرات الماضية على معطيات الحس ، وبذلك يكون الاحساس عنصرا مشتركا بين ما هو عقلى وما هو فيزيائى ، أى أنه الوضع الذى يلتقى عنده العقل والمادة .

اننا اذا ما نظرنا الى المنفذة التى أمامنا الآن لوجدنا أن ادراكنا لها يتضمن ترابطا بين ما هو حسى وما هو عقلى . المنفذة ذاتها تعبر عن حوادث مجالها العالم الفيزيائى الخارجى ، أى ما يحدث خارج الجسم ، وهذه الحوادث تؤثر على العين التى تعد بدورها ملتقى حوادث أخرى ،

بعضها يحدث في الأضباب والنخ ، وتجعلنا في النهاية ندرك المنفعة ذاتها من حيث هي بقعة لونية ، وإذا ما نظرنا في قوانين التداعي — من حيث هي قوانين سيكولوجية — لوجدنا أن بقعة اللون التي أدركنا أنها منفذة ترتبط في جوهرها بتوقعاتنا وتصوراتنا المختلفة ، ما قد ينجم عنه سلسلة من عمليات التذكر والعادات ، ومن ثم ينعى علينا أن ننظر إلى سلسلة السلسلة عن أن عمادها حوادث تشمل بعضها ببعض عن طريق القوانين العلمية في "الزمان- المكان" . وهذا يعنى أيضا أن ننظر إلى الحوادث على أنها فيزيائية وسيكولوجية في نفس الوقت ، ولا ينعى لنا أن نقطع الحادثة الواحدة من سياقها التاريخي لتجعلها موحدا لدراسة الفيزياء ، أو علم النفس كل على حدة ، وإنما ننظر إليها على أنها تقع نفس مجال يعد موحدا لدراسة الفيزياء وعلم النفس معا ، ويترتب على هذا أن الحوادث محايدة ، لأن النظر إليها لا يقرر ما إذا كانت عقل أم مادة ، إلا إذا دخلت في سياقها التاريخي والتأمت مع غيرها من الحوادث ، وهو ما يعنيه رسل بقوله : " وجهة النظر التي اقترحها هي أن الحادثة تعبر عن على أنها حزمة متكاملة من كفيات متصاحبة ، أي أنها حزمة ذات خاصيتين (أ) أن كل الكيفيات في الحزمة متصاحبة . (ب) أنه لا يوجد شيء يقع خارج الحزمة متصاحب مع كل عضو من أعضاء الحزمة " . وهنا تصبح فكرة التصاحب عند رسل مطبقة على عالم المادة وعالم العقل ، في نفس الوقت ، فهي علاقة واحدة في الفيزياء وعلم النفس ، تجعل ما يحدث في الفيزياء ممكن

حوادث ، متصاحبا مع ما يحدث فى العقل من حوادث فى نفس الوقت .

رابعاً - القوانين العلمية :

الأفكار التى كونها رسل عن العالم الفيزيائى الخارجى ، جعلته يتخذ موقفاً معيناً من العملية باعتبارها مشكلة هامة من مشكلات المنهج العلمى ، وفى ضوء هذا الموقف وجدناه يذهب الى رأى مخالف تماماً للآراء التقليدية التى ظلت تسيطر على الفكر الفلسفى والمنطقى .

ودعامة الموقف الذى يستند اليه رسل تتشثل فى استبعاد لفكرتين من الأفكار التى ارتبطت بتصور العملية فى الماضى ، فالفلسفات السابقة أضفت على تصور العملية فكرة الالتزام المقبولة بنزعة تشبيهية "وحقيقة الأمر : أن حوادث العالم الفيزيائى فى تتابعها لا تسور وفق الرغبات التى تجعلنا نذهب الى القول بقوة ما تلزم المعلول أن يتبع علته ، ان فكرة "الالتزام" تنطبق فقط على الأفعال الإنسانية الفيزيائية ومن ثم فانه ليس هناك ما يجعلنا نفترض ضرورة الانتقال من العلة الى المعلول أو العكس ، لأن الانتقال - على هذا النحو - يخلع على عالم الحوادث الفيزيائية صفات ضرورية وملزمة لا تنطوى عليها ، ومن جانب آخر ، فان الاعتقاد فى ضرورة أن يتبع المعلول علته وفقاً لفكرة الالتزام انما يعنى أن الانسان اعتاد أن يسقط ذاته على حوادث الطبيعة الفيزيائية وهو ما يطلق عليه رسل "النزعة التشبيهية" ، التى اعتبرها الانسان محدداً مسن

المصادر الأساسية لفكرة الالتزام التي انتقلت من مجال الأعمال الانسانية الى الحوادث الفيزيائية .وهنا فانه اذا ما جردنا القوانين الطبيعية من فكرة القوة الصلابة لأصبحت "قوانين ترابط" مبررة عن ترابط الحوادث نفسى مجموعات ،وبذلك يكون "ترابط الحوادث" مفضيا الى تعريف الأسماء الثابتة " فحوادث الطبيعة منظورها اليها من خلال المنظور الفيزيائى ، تكشف لنا أنه بين وقوع حادثة وأخرى يوجد "فاصل زمنى" ، ووجود هذا الفاصل يعنى أنه من الممكن أن يحدث شيئا ما فى الفترة بين وقوع الحادث الأول والحوادث الثانى ، يحول دون وقوع الحادثة الأخيرة .وهذا يقتضى أن نضع فى اعتبارنا وجود "الفواصل" ونحن نتحدث عن وقوع الحوادث ،بنفس القدر الذى تكون فيه الحوادث مكتوبة بفواصل زمنية تحتملها قوانين علمية .

وبهجوم رسل للقانون العلمى فى صورته العامة ، يعنى أنه اذا كانت لدينا معطيات كافية عن مناطق معينة فى المكان - الزمان ، فاننا يمكننا منها أن نستدل على شئ ما آخر من مناطق اخرى فى الزمان - المكان .وهنسا لا بد وأن تكون للشئ الذى " نستدل عليه " والشئ " المستدل به " نفس المعطيات الحسية ، ومن ثم فان الحقيقة الموضوعية لها ما تنتمى الى عالم موضوعات الحس ، وهذا يعنى أن الشئ الثابت فى القانون العلمى يمثل فى العلاقة بين ما هو مطلق وما هو استدلال عليه ، لكن هذا لا يجعلنا نمتزف - فى نفس الوقت - بصحة وجهة النظر التقليدية القائلة " نفس الملة " نفس

المعلول "لأمرس : الأول ، أن نفس العلة قد لا تحدث تماماً في المستقبل كما حدثت في الماضي ، والثاني : أن بين العلة والمعلول فاصلاً زمانياً ، مهما بدا متناهياً في الصغر ، وقد يحدث في زمن وجود هذا الفاصل ما يمنع وقوع الحادثة الثانية .

ولذا فإننا نجد رسل يذهب إلى أن العلاقة التي تقوم بين الشيء المستدل منه والشيء المستدل عليه ، هي "علاقة زمنية" تقر أحدى خاصيتين إما "التتابع" أو "التساوق" ، حين نسمع صوت الرعد فإننا نستدل على وجود البرق ، وهنا فإن القانون العلمي يقرر أن الشيء المستدل عليه "سابق" على الشيء المعطى . أما حين نرى البرق ونتوقع سماع صوت الرعد ، فإن التفسير هنا أن الشيء المعطى "سابق" على الشيء المستدل عليه ، ولكن في حالة ما إذا قمنا بالاستدلال من أفكار شخص ما أنها كلماته ، فإن هذا يعني تقريراً للتساوق أو التزامن ، ومن ثم فإنه وفقاً لخواص التتابع والتساوق معاً ، من حيث أنهما تعبران عن علاقات زمنية بين ما هو معطى وما هو مستدل عليه ، فإن استدلنا لا تتنوع في الحالات الثلاث وفقاً لمعق الفاصل واتجاهه .

ولكن هذا لا يعني أن القانون العلمي في صورته العامة دقيقاً ، بل أن هناك ثمة ملاحظات يقدمها رسل على هذه الصورة العامة ، تكشف عن كونه صورة مفضضة لما نريد الحصول عليه . الملاحظة الأولى ، أن ما نستدل عليه يجب ألا يتأخر عما يستدل منه . الملاحظة الثانية ، أنه لا يمكننا تقنين قواعد

تحدد المعطيات التي ينهى أن يتضمنها القانون العلى. الملاحظة الثالثة، أن صورة الاستدلال تتحدد وفق الملامح العامة للحوادث المستدل منها. والملاحظة الأخيرة، أنه إذا كان القانون يقرر درجة عالية من الاحتمال فأننا ننظر إليه في هذه الحالة على أنه قريب من اليقين، لكن هذا لا يعنى أنه يصبر عن اليقين المطلق، فالقانون العلى شأنه كجميع معارفنا عرضة للخطأ.

إن أهم ما يميز نظرة الفلاسفة السابقين تأكيدهم على معنى "الثبات" في القوانين العلمية، ولكن هذا التأكيد ارتبط بصورة أو بأخرى، بالمصورات "فيل - العلمية"، أنه وفقاً لتطورات العلم وتلاحق نتائجه، لا يمكن اعتبار القوانين العلمية معبرة عن الثبات المطلق، فالحوادث الفيزيائية في تلاحق مستمر وهذا التلاحق جعل العلماء ينظرون نظرة حذر إلى فكرة العلمية، أنهم لا ينكرونها على الإطلاق، ولكن يفتضونها بمعنى ما من المعانى.

والمعنى الذى يؤكد عليه العلم يشمل فى أنه توجد لدينا صيغ، هي القوانين العلمية التى تربط الحوادث بعضها ببعض، المدرك منها وغير المدرك، وهذه الصيغ تكشف لنا الاتصال المكانى - الزمانى، وكما أنها تعبّر عن درجة عالية من الاحتمال إذا مكنتنا من التنبؤ بحوادث أخرى يمكن تأييدها، وهذا التقرير من جانب العلم يجعلنا نرى أن الآراء التى ذهب إليها التجريبيون السابقون، والتى تقرّر السابق الثابت، يمكن وضعها تحت مضع النقد، لأن صورة القانون العلى "أ تسبب ب" يمكن أن يكون

لها حالات شاذة ، فقد يحدث شيئا ما يمنع حدوث (ب) أثناء التفصيل
الزمني بينها ومن (١) .

وترتبط على هذا الموقف من جانب العلم يقدم وصل نظرية في العلية
يطلق عليها " نظرية الخطوط العلية " سلسلة الحوادث تشل خطا عليها
في حالة ما اذا كانت لدينا بعض هذه الحوادث هو يمكننا أن نستدل شيئا ما
من الحوادث الأخرى هو التي لم نعرف مجالها بعد ، الفوتون السافر من النجم
الى معنى ، انما هو سلسلة من الحوادث تطبق قانونا ذاتيا ، وهي تطبق هذا
القانون فحسب حين تعمل الى معنى ، ومن ثم فانه عند ما تنتهي حادثات الى خط
على واحد ، يقال للحادثة الأولى أنها علة الثانية ، وبعد القانون وفقا لهذا
ذا علاقة وثيقة بالادراك من جانب ، والأشياء العادية الثابتة من الجانب
الأخر .

واذا ما نظرنا العلاقة العلية في اتصالها بالزمان - المكان ، وجدنا
أن هناك نوعين هامين من السلاسل العلية : الأول ، موجه تكون سلسلة
الحوادث مؤلفة لتاريخ المادة التي لدينا ، والثاني ، نوع يتشمل في الحوادث
التي تهبط الى " بادراكه " وينتظر هذين النوعين من السلاسل العلية
مجموعتان من القوانين العلية ، المجموعة الأولى تشل الترابط بين الحوادث
التي تنتهي للمادة ، والمجموعة الثانية تكمن في ارتباط أجزاء من نفسها
الصاح ، فاعدا ما قسنا باجراء استدلال من الدركات الى التكرارات الفيزيائية ،

أو من التكرارات الفيزيائية إلى المدركات ، فأننا نحتاج إلى قوانين ليست في صميمها قوانين فيزيائية ، مثال ذلك ما سبق أن ذكرناه من أن الضوء حين يصطدم بأعيننا فأننا " نرى " القوانين التي يخضع لها فعل الرؤية لا يمكن أن تكون قوانين فيزيائية فحسب أو قوانين سيكولوجية ، لأن الجزء الأول من سلسلة الحوادث والذي يشمل في شعاع الضوء يخضع لقوانين الفيزياء التي تعبر عن العالم الخارجى في صورة معادلات رياضية ، على حين أن سلسلة الحوادث الأخرى التي تحدث في الأضباب والمنع تخضع للقوانين السيكولوجية ، ونحن إذا كنا نعرف قدما قوانين الجزء الأول من السلسلة ، فإنه ليس بإمكاننا أن نعرف قوانين الجزء الستم لها ، إلا بعد حدوث فعل الرؤية ، لذلك فإن رسل يأخذ بوجهة نظر تقرر أن كل استدلال نقوم به من ادراك لشيء فيزيائى ، معرض للخطأ لكون توقعاتنا غير كاملة ، ولكن يمكن فقط تبير الاستدلال من المدرك إذا ما زودنا بتوقعات تتحقق .

والفيزياء تفترض أنه من الممكن أن تنتهى بدركات ، كما أنه يمكن افتراض تكرارات فيزيائية غير ملاحظة محكومة بقوانين علمية بدرجة تشابه تلك التي قنا بالاستدلال عليها من حالات الملاحظة المستمرة ، وهذا يحتمل أن هناك تلازم بين المكان - الزمان الإدراكى ، والمكان - الزمان الفيزيائى ، حيث يمكن من خلال المكان - الزمان الفيزيائى أن ننسب ترتيبا للحوادث يجعلنا نتوصل لاكتشاف حوادث غير ملاحظة في المكان -

الزمان .

وفكرة الترتيب هي التي تسمح لنا بالانتقال من نوع من الحوادث لنوع آخر . وأن نقول ان الحوادث غير الملاحظة والتي قمنا بالاستدلال عليها قريبة في احداثياتها من الحوادث الأولى . وهذا تصبح علاقة القوانين العلمية بترتيب المكان - الزمان هي علاقة تبادل عكسي . فالحوادث اذا ما رتبنا معها في نظام احداثيات ، تتدخل معا مترابطة بالقوانين العلمية - التي هي تقريبات متصلة . أي أنه اذا كانت لدينا حادثة ، فان هناك سلسلة من الحوادث مشابهة لها بدرجة قريبة . يكون الاحداثى الزمنى فيها متغيرا متغيرا متصلا ما هو أقل الى ما هو أكثر من الحادثة المعطاة لدينا ، حيث تكون الاحداثيات المكانية مختلفة باستمرار عن التي لدينا بالنسبة للحادثة المعطاة .

ومع أن هذا التصور - كما يقول رسل - لا تأخذ به نظريتنا الكوانتم ، وانما هو تصوير للحوادث الميكروسكوبية يجعلنا نقول ان القانون العلوى هو قانون يجعل من الممكن ، اذا كان صحيحا ، في حالة ما اذا كان لدينا عدد معين من الحوادث ، أن نستدل شيئا ما من الحوادث الأخرى . ومن خلال هذا المنظور يصبح هذا اطراد الحوادث في الطبيعة بغور ذات معنى ، سوى بالنظر في علاقته بالقوانين الطبيعية .

وسألة تبرير الاستدلال مما هو ملاحظ الى ما لم يلاحظ بعد ، أو من المقدمات الى النتيجة ، أمر هام بالنسبة لرسول ، لأن هذا التبرير يستند بالضرورة الى صадرات معينة هي ما يسميه رسول "صادرات المنهج العلمى" التى تبرر صحة المنهج العلمى ، بحيث يمكن القول بأن الانتقال من المقدمات الى النتيجة يكشف لنا عن أن النتيجة تمثل درجة عالية من الاحتمال ، وهذه الصادرات هي :

١ - صادرة التماسات التقريبي ، وتنص هذه الصادرة على أنه اذا كان لدينا حادثة ما ، ولتكن أ ، فانه كثيرا ما يحدث ، فى زمان مجاور ، حادثة ما أخرى فى مكان مجاور ، مشابه بدرجة كبيرة للحادثة أ .

٢ - صادرة تمييز أو انفصال الخطوط العملية ، ويسوجبها نجد أنه كثيرا ما يكون يمكننا أن تكون سلسلة من الحوادث ، حيث يمكننا من عضواً وعضوين فى السلسلة ، أن نستدل شيئا ما بالنسبة لبقية الأعضاء .

٣ - صادرة الاتصال الزمانى ، انه حينما توجد رابطة عملية بين حادثتين ليستا منفصلتين ، فانه يجب أن توجد روابط متوسطة فى حلقات السلسلة يكون كل منها متصلا بالتالى ، أو أنه توجد عملية متصلة بالمعنى الرياضى .

٤ - صادرة النهائية ، وهذه الصادرة معنية بطرؤف معينة يكون

فيها الانتقال الاستدلالي لرابطة عليّة مضمونا .

٥ - صافرة التشييل : نقول لنا أنه إذا ما كان لدينا فصلين مسن
الحوادث أ ، ب ، وكانت أ ، ب ما يمكن ملاحظته ، فإنه يوجد سبب لأن
نعتقد بأن أ تسبب ب ، وتكون ب في هذه الحالة محتملة الحدوث .

هذا الموقف من جانب رسل يوضح لنا مدى تأثير التطورات العلمية
على موقف الفلاسفة من معرفة العالم على أسس علمية دقيقة ترتبط في كل خطوة
من خطواتها بتطورات العلم وتغيراته ، وما لا شك فيه أن تشل الفلسفة
لتغيراته العلم يضي على قضاياها طابع الدقة والوضوح .

الصورة الاحتمالية لقوانين العملية :

إذا كانت التطورات العملية قد كشفت عن موقف معين للمعلم من مسألة العملية ، فإن هذه التطورات ذاتها اتخذت مسارا آخرًا حين أخذ المعلم يتحدثون عن الاحتمال ، والقدرة الذي يمكن نسبته لحوادث مشابهة من النوع تقع بصورة متكررة . ولذا فإننا سوف نتناول الاتجاهات المختلفة للمعلم في هذا الصدد .

١ - العملية والصفة الرياضية :

قدم " لاهلاس " الصيغة النسبية ، لنظرية حساب الاحتمالات في صورتها الكلاسيكية . ووفقا لأرائه فإن قياس درجة احتمال حدث ما ، من نوع معين يتم في خطوات ثلاث ، هي :

١ - نحدد عدد الحالات الملائمة للحدث المطلوب قياس درجة احتمال .

٢ - نحدد العدد الكلي للحوادث الممكنة " بالتساوي " من نوع معين .

٣ - درجة الاحتمال تتوصل اليها من نسبة عدد الحالات الملائمة للحدث الى العدد الكلي لكل الحوادث الممكنة بالتساوي .

$$\text{درجة الاحتمال} = \frac{\text{عدد الحالات المؤيدة}}{\text{العدد الكلى لكل الحوادث الممكنة بالتساوى}}$$

إذا كانت (م) ترمز للعدد الكلى للحوادث الممكنة (ل) ترمز لعدد الحالات الثلاثة المؤيدة للحادثة (ح) ترمز لدرجة الاحتمال فبان مقياس الاحتمال يتحدد بالصيغة : $ح = ل / م$.

ثال ذلك : ما احتمال أن يظهر وجه الصورة الى أعلى اذا قد نقت قطعة من العملة النقدية الى أعلى ؟

تقول النظرية الكلاسيكية في تعديدها لدرجة احتمال ظهور الصورة الى أعلى أن كلا من وجهى العملة أمامه فرصة متساوية مع الوجه الآخر أى أن لدينا حدثين مكتمين بالتساوى نمبر عنهما كما يلى :

أ - وجه الصورة سيظهر الى أعلى .

ب - الوجه الذى لا توجد عليه الصورة سيظهر الى أعلى .

ومع أنه توجد لدينا حالتان مكتملتان بالتساوى فانه توجد لدينا حالة واحدة "مفضلة" هى وجه الصورة سيظهر الى أعلى ، فاذا كانت "ل" ترمز للحادثة المفضلة "م" ترمز لعدد كل الحالات الممكنة بالتساوى فان :

$$ح = \frac{ل}{م} = \frac{1}{2}$$

لكن هناك مشكلة صعبيات تنشأ عند محاولة تطبيق أفكار "لا بلس"
 فيما يتعلق بالتنبؤ واطراد الحوادث في الطبيعة. ويمكن لنا أن نتبين هذا
 من شال يقدمه لنا "رسل" فاذا كان لدينا ثلاث حقائب هـ كل منها تحتوي على
 (هـ) من الكرات بحيث أن جميع كرات الحقيقة الأولى بيضاء، فيما عدا واحدة
 سوداء، والحقيقة الثانية تحتوي على كرة واحدة بيضاء، وبقيّة الكرات سوداء،
 والحقيقة الثالثة تحتوي على كرات بيضاء. فاذا افترضنا أننا اخترنا بطريقة
 عشوائية إحدى هذه الحقائب الثلاث، وسحبنا منها (ع) من الكرات، والستى
 وجد أنها جميعها بيضاء، فما هو احتمال أن الكرة التالية التي سنسحبها
 تكون بيضاء؟

$$\text{الاجابة من هذا السؤال تعددها صيغة لا بلس} \cdot \frac{1 + ع}{2 + ع}$$

حيث (ع) تمثل عدد الكرات السحوية، ويمكن أن نضع مكان رموز
 الأبجدية أعداداً لنحصل على قيمة عددية للاحتمال. فاذا فرضنا أن (ع) = 3
 فإن القيمة التي سنحصل عليها في هذه الحالة هي:

$$\frac{4}{5} = \frac{1 + 3}{2 + 3} = \frac{1 + ع}{2 + ع}$$

في شال هذه الصيغة التي وضعها "لا بلس" والتي يحدد فيها
 الاحتمال قلياً، نجد أن التفسير يستند الى مفهوم "امكانية التماوى" في
 الحالات التي لدينا، فهل يمكن لنا أن نفترض أن نعيّن درجة الاحتمال

لا يتم إلا من خلال افتراض تساوى الامكانية بين الحوادث الثلاثة والحوادث

الممكنة ؟

ان هذا التفسير كما يرى الناطقة هو ما يسمى بهذا السبب فسير الكافى الذى يقرر أننا نذهب الى القول بالتساوى حين لا نعرف السبب أو العلة التى من أجلها نرجع حادثة على أخرى ، بمعنى أننا حين نريد تحديد احتمال وقوع حادثة من الحوادث من بين مجموعة أخرى ، ولا نعرف الاثبات الذى يجعلنا نفضل حادثة على أخرى ، فان هذا الأمر يرجع الى جهلنا عوفى هذه الحالة لا بد لنا من افتراض أن مجموع الحوادث التى لدينا ممكنة بالتساوى . وهذا يعنى أن " لا يلاس " يربط بهذا السبب غير الكافى بحالة جهلنا بوقوع الحوادث .

الا أن هذا الهدأ فى صورته الكلاسيكية - تعرض لأغف النفذ من جانب الناطقة والفلاسة على اختلاف نزعاتهم ، فقد سأل " دون رايت " كيف يمكن لنا أن نتأكد من أن تحليل المعطيات يفضى الى امكانيات متساوية ؟ ان " فون رايت " يرى أن هدأ التوزيع التساوى للجهل - كما يسميه - لا يمكن أن يزودنا بإمكانية عملية عند التطبيق ، ومن جانب آخر فقد ذهب " كارناب " الى أن الهدأ لا ينطبق فى حالات معينة ، وفى حالات أخرى يؤدى الى قيم غير كافية ، وفى حالات ثالثة يؤدى الى تناقضات ، وهذا ما يتضح لنا اذا ما أردنا فى مثال الكرات أن نحدد أن الحقيقة التى اخترناها تحتوى على كميرات

متشابهة . انه في هذه الحالة فان علينا أن نحدد قيمة الاحتمال وفق صيغة
 "لابلاس" $\frac{1}{n} + \frac{1}{n+1}$ وعلى هذا فانه اذا كانت (ن) ترمز الى فصل لا متناهية،
 فانه لن يمكننا تحديد قيمة احتمال التعميم حيث سيصبح المقام (ن+١) دالا
 على فصل لا متناه فهل يمكن لنا تحديد نسبة ما هو متناه الى ما هو
 لا متناهى ؟

اضع الى هذا ان "فون ميزس" و"اثرشر ياب" يتفقان معا في القول
 بان "تساوى الامكانية" لا يمكن أن يفهم بمعزل عن "تساوى الاحتمالية"
 ومن ثم فاننا نقع في حلقة مفرقة لأن هذا اللاتمايز يصبح دائريا .

ومن جانب آخره فان "وليام نيل" يرى أن الهدأ ذاته لا يزودنا بقاعدة
 دقيقة لتحديد درجة الاحتمال ، لأنه وفقا لهذا الهدأ فان زهر الترد حين
 يقذف لأعلى فان احتمال سقوطه على الوجه الذى يحمل العدد (١) هو
 $\frac{1}{6}$. لكن من الواضح أيضا أنه يمكن استخدام الهدأ ذاته لتقرير أن درجة
 الاحتمال $\frac{2}{6}$ ، حيث يمكننا أن نأخذ في اعتبارنا حالتين من حالات
 سقوط الزهر . الحالة الأولى حين يسقط الزهر ويكون فيه الوجه الذى يحمل
 العدد (١) الى أعلى . والحالة الثانية حين يسقط الزهر حيث يحمل وجهه
 الأعلى رقما مخالفا للحالة الأولى . فحين تكون المعلومات التى لدينا فقط أن
 الزهر القى الى أعلى فاننا نقول أننا لا نعرف شيئا يجعلنا نرجح أحدها من
 الهدائل بدلا من الآخره وهنا يكون الاحتمال الذى لدينا $\frac{2}{6}$. وعلى

هذا الأساس فإن "الهدأ الذى يدعى أنه يزودنا بقاعدة لتحديد الاحتمالات
قبليا من اعتبار جهلنا ينفى أن يرفض تماما ، لأنه لا يمكن تبريرها من مجرد
الجهل" .

وهناك نظرية أخرى من نظريات التفسير الرياضى للاحتلال تنهـنى
مفهوم " التكرار " ، وهى نظرية " تكرار الحدوث المحدود " .

يرى المدافعون عن تصور التكرار أن مبدأ اللاتمايز فى صورته
الكلاسيكية لا يفسر أحكامنا عن تساوى الاحتمالية ، كما أن القول بالهـائـل
المحتلة بالتساوى لا يكون الا من خلال الواقع التجريبي الذى تكشف وقائعه
عن وجود تكرارات متساوية ولذا فانهم يحددون احتمال حدوث أو عدم حدوث
ظاهرة من الظواهر وفقا للصفة القائلة : " اذا رمزنا بالحرف أ الى صنف
محدود الأفراد وبالحرف ب الى صنف آخره وانذا أردنا تحديد احتمال أن
فردا من الصنف اخترناه اختيارا عشوائيا سوف يكون فردا من أفراد الصنف ب
فاننا نحدد الاحتمال بمعرفة عدد أفراد الصنف أ التى هى أيضا عدد أفراد
من الصنف ب ونقسم ذلك العدد على كل أفراد أ ودرجة الاحتمال تحدهـها
الصفة :

$$ح (أ \text{ أو } ب) = \frac{ن (أ + ب)}{ن (أ)}$$

حيث ن (أ) ترمز الى عدد أفراد أ ، ن (أ + ب) هى عدد أفراد أ ،

الذى هو أيضا (ب) - إلا أنه توجد ملاحظتان على هذه النظرية :

الأولى : يرغم أن هناك اعتراضات قوية تقوم فى مواجهة هذا التصور - كما يرى نيل - فإن النظرية تصبح ذات فائدة إذا كان عدد الأفراد المتدرجة تحت كل من الصنف أ وب عددا محدودا وبذا يكون الكسرا لاحتساب محدودا لأن الأفراد ما يمكن احصاؤها .

الثانية : أما إذا كنا بصدد الحديث عن أصناف غير محدودة ، فإن كسرا لاحتساب يكون عديم القيمة لأنه لن تكون له قيمة محدودة وذلك لأننا سوف نحصل على كسرقاه عدد لا متناه " وعلى هذا فلن يمكننا تطبيق التصور السابق .

٢ - التفسير المنطقى لقوانين العلية :

يقصد بالتفسير المنطقى أو القبل أن قضية الاحتمال الأساسية ذات الصورة " احتمال (س) على أساس (ص) هو (ل) صا دقة " قبلها " : القبليّة تعنى أن نقدم تفسيراً منطقياً للاحتمال مستقلا عن وجهة النظر التجريبية ، أى مستقلا عن الوقائع الخارجية ، حيث القضية من هذا النوع يتم توثيقها بالتحليل المنطقى فحسب) ، وتلك هى وجهة النظر الأساسية التى تشترك فيها نظريات " كينز " ، " جيفرز " و " كارناب " .

وبعد " كارناب " ، أكبر مثل التفسير القبل لأنه يمثل أعلى مراحل

تطوراً ، فضلاً عن تناوله لمشكلة الاحتمال من جوانبها المتعددة ، منطلقاً من التحليل الدقيق للنظريات والواقف التي عالجت مشكلة الاحتمال .

والواقع أنه رغم أن "كارناب" يتناول نظرية الاحتمال من جوانبها المتعددة ، إلا أنه يمكننا أن نتهين خطأ فكرياً واضحاً في ثنايا تحليلاته . فالمشكلة الجوهرية تتشغل في محاولة الشعور على تفسير كان لكلمة احتمال بمعنى أن المشكلة ترتد إلى التفسير . هل نفسر الاحتمال على أساس إيهيق أو على أساس منطقي ؟ انه كما يبدو بوضوح ، فإن تفكير "كارناب" يستند خطوطه الأساسية من ثنايا تفكير "فنجشتين" الذي ذهب في رسالته إلى أن المشكلات المعروضة على الفكر ترتد بأسرها إلى مسألة الإيهاق ، أو التحليل المنطقي . فكيف أحال كارناب المشكلة إلى التفسير ؟

أعلن "كارناب" في مقالته "تصوران للاحتمال" (١٩٤٥) أن تصوراً للاحتمال يعبر عن درجة التأييد ، وأن تصور درجة التأييد منطقي وسهياً نتيكى وفي مقالته "في تطبيق المنطق الاستقرائي" (١٩٤٧-١٩٤٨) ذهب إلى أن تصور درجة التأييد هو ما يعبر عنه بهذا الهيئة الكلية "نبداً أولاً بكلمة عن هذا الهيئة الكلية" .

وجد "كارناب" أن موقف "كهنز" المنطقي فيها يتعلق بنفسه — الاحتمال على أنه علاقة بين القضايا ، يثير صعوبات معينة ، فقد تصور

"كهنز" علاقة الاحتمال على أنها ليست قابلة للتعريف أو التحليل ، بمعنى أن تصور الاحتمال "أولى" بسيط لا يمكن رده إلى تصورات أبسط منه ، وأن علاقة الاحتمال بناءً على هذا التصور لا يمكن فهمها إلا في ضوء "درجة الاعتقاد العقل" لأنه "لكي يمكن تعريفها يلزم أن نصل إلى تحديد علاقة الاحتمال بدرجة الاعتقاد القبول لدى العقل" . هذا التصور من جانب كهنز يكشف عن صعوبات منطقية ، لأنه إذا افترضنا أن مراهنا في حلقة السباق يأخذ بوجهة نظر كهنز ، فإن عليه أن يضع في اعتباره الفرض المتاحة أمام الجواد الذي سيواجه عليه ليفوز في السباق ، ومن ثم فلا بد من أن يكون عاقلاً ليتمكن أن يحسب بدقة درجة اعتقاده في انتصار الجواد وفقاً لاحتمالات موضوعية ، فإذا كانت البيانات التي لديه لـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ هي كل البيانات التي يعرفها مباشرة ، فإنه لا يمكنه أن يحذف من دائرة معارفه أية قضية صادقة يمكن في اتصالها بغيرها من المعطيات الأخرى أن تؤدي إلى اختلاف في نتيجة الاحتمال ، في هذه الحالة يتساءل "اير" : كيف يمكن لنا أن نقول ان احتمالاً ما أفضل من الاحتمالات الأخرى التي سبق تقريرها ؟ إذا كانت التقديرات صحيحة في كل حالة ، فإن كل القضايا الاحتمالية تصبح صادقة بالصورة ، وعلى هذا فإنه لكي نقول ان قضية من القضايا تفوق غيرها نفسياً درجة الاحتمال مشهور مشكلة بالنسبة لكهنز ، لأنه لكي نقول ان لدينا ضماناً كاملاً لقبول قضية ما ، فإن هذا يعني أنها تنتج من قضية أخرى أو مجموعة

من القضايا التي لدينا صمان كاف لقبولها ، وعندئذ فأننا سننتهي إلى
تتابع لا نهائى ، ومع أن كينز يستند إلى موقفه من القضايا إلى أن هذا
النوع من القضايا يعرف بطريقة حدسية مباشرة ، وتعد بمثابة المعرفة
الييفية التي تستند إليها درجة الاعتقاد العقلية ، إلا أن هذا الموقف
من جانب "كينز" ، كما يرى "آير" ، لا يقوم حجة أمام الاعتراض على نظريته .

ومن ثم فإن "كارناب" حاول أن يتغلب على صعوبات موقف "كينز"
عن طريق إدخال "هدأ البيئة الكلية" الذي ينص على أنه : إذا كانت :
ح (س) س) تعبر عن درجة تأييد (س) في ضوء البيئة (س) ، وكان لدينا
تعريف للدالة (ح) تستند إليه المصادرة ح (س) س) = م التي تقود
القيمة (م) للدالة (ح) في حالة وجود (س) ح (س) ، فان علينا أن
نصح في اعتبارنا البيئة الكلية (س) المتاحة للشخص موضع التماؤل ، والتي
تعد بمثابة معرفته الكلية بنتائج ملاحظاته ، ويمكن حذف أية إضافة أخرى
لزيد من البيئات التي لا تغير من قيمة الدالة (ح) .

يمكننا إذن من تصور "كارناب" لهدأ البيئة الكلية وتصور درجة
التأييد أن نفهم حقيقة موقفه من الاحتمال ، فالنظريات المختلفة للاحتتمال
تعد بمثابة محاولات لتفسير التصورات "قبل العلمية" للاحتتمال ، وبذا فان
التفسير يعنى الانتقال من التصورات قبل العلمية ، على اعتبار أنها تصورات
"غير دقيقة" إلى تصورات "دقيقة" تعبر عن تطور اللغة العلمية وتستند

الى قواعدها . وعلى هذا فانه يمكن التمييز بين تصورين أساسيين للاحتمال .
 الأول ، منطقي ويعبر عن درجة التأييد ، ويرمز له بالاحتمال γ ، والثانى ،
 تصور يعبر عن " التكرار النسبي " لخاصية واحدة للحوادث أو الأشياء ،
 الواحدة منها بالنسبة للآخرى ، وهو تصور الاحتمال γ . وهنا فان " كارسابا "
 يأخذ بتصور الاحتمال لأن المشكلة الأساسية في ميدان العلوم الاستقرائية ،
 مشكلة منطقية وسيما تيكية ، وهذا ما يميزها عن المشكلات الميتودولوجية أو
 " المنهجية " .

ومعنى أن تصور درجة التأييد يكشف عن طبيعة منطقية وسيما تيكية
 للاحتمال γ ، فان هذا يتخلل في أن الجملة المعبرة عن تصور الاحتمال γ
 لا تستند الى ملاحظة الوقائع ، وانما تقوم على التحليل المنطقي ، فإذا تمت
 صياغة الفرض (س) والنتائج الملاحظة (ص) ، فان السؤال عن تأييد (س)
 بواسطة (ص) ، يمكن الاجابة عليه فقط بالتحليل المنطقي لكل من (س) ،
 (ص) وعلاقتها ، وما دام الاحتمال يستند الى التحليل المنطقي ، فان معنى
 الصدق الذي نهتج عنه ، انما هو الصدق التحليلي ، وهذا ما يجعلنا نقول :
 ان السؤال المتعلق بدرجة التأييد لا يتطلب معرفة بالوقائع التجريبية ،
 رغم أن (س) ، (ص) تشيران فعلا الى وقائع . ان كل ما يلزمنا معرفته هو
 الصدق المنطقي لكل من (س) ، (ص) من تحليل معنى الجملة المعبرة عن
 (ص) منطقيا .

ويكشف "كارناب" عن حقيقة هذا المفهوم من الماثلة التي يعقدها بين المنطق الاستنباطي والمنطق الاستقرائي من حيث أن "حلول مشكلاتهما لا تحتاج لمعرفة بالوقائع، وإنما تحتاج الى تحليل للمعنى" ، ومن ثم فإن الخاصية المنطقية للتأييد يمكن تفسيرها عن طريق عقد المقارنة بينها وبين علاقة "التضمن المنطقي" في المنطق الاستنباطي .أما فسي مجال المنطق الاستنباطي نقول ان الجملة (س) "كل الناس قانسون وسقراط انسان" والجملة (ص) "سقراط فان" لكل من (س) ، (ص) ضمنون واقعي ، لكنه اذا أردنا أن نعرف ما اذا (س) تتضمن (ص) منطقياً ، فانه لا يلزمنا أن نعرف ما اذا كانتا تميزان فعلا الى وقائع خارجية أم لا . وينفس القدر فانه لكي نقرر الدرجة التي يتأيد بها الفرض (س) بواسطة البينة (ص) فاننا لا نحتاج لمعرفة ما اذا كانت (س) ، (ص) صادقتان أو كاذبتان بالاشارة الى الوقائع الخارجية ، وإنما كل ما نحتاجه يتشمل في التحليل المنطقي لمعنى (س) ، (ص) .

وهنا نجد (كارناب) يميز بين تصورا ثلاث أساسية للتأييد ، ويرى أن هذه التصورات تتعلق بالجانب المنطقي والميتافيزيكي ، والتصوير الأول ، ايجابى أو "ضمنى" ويمبر عن علاقة بين جملتين ، وليست خاصية لواحدة منهما . الثانى ، "مقارن" ، حيث (س) تؤيدها (ص) على الأقل بدرجة أعلى من تأييد (س) بواسطة (ص) . أما التصور الثالث ، فهو

التصور "الكلى" وهو تصور درجة التأييد ، حيث (س) تتأيد بواسطة
(ص) بالدرجة (ل) .

لقد وجد "كارناب" أنه من الضروري أن يقيم تمييزاً حاسماً بين تصور
الاحتمال والمعبر عن درجة التأييد ، وتصور الاحتمال $\frac{1}{2}$ المعبر عن التكرار
النسبي حتى تصبح قضية التفسير الاحتمالي واضحة . لذا وجدناه بما لىج
التصورين من منظور منطقي بحثه فكل من تصورى الاحتمال $\frac{1}{2}$ والاحتمال $\frac{1}{2}$
إذا ما نظرنا اليهما من الناحية الكمية لوجدنا أنهما دالت لنوعين من
الحجج ، بحيث أن قيم كل منهما تعبر عن أعداد صحيحة تقع بين الصفر
والواحد الصحيح ان الحجة الأساسية لتصور الاحتمال $\frac{1}{2}$ هى الجملة أو
القضية ، التى ينظر اليها على أنها مستقلة تماماً عن الوقائع التجريبية . وهذا
ما يميز تصور درجة التأييد عن التكرار النسبي الذى يستند الى الفرض والنسبة
بحيث تعتبر قضيته الأولى معبرة عن وقائع ومن مهن قضية تجريبية .

لكن كيف يصل "كارناب" لتحديد موقفه من درجة التأييد ؟ الواقع
أنه يمكننا فهم هذا الموقف فى ضوء رد "كارناب" على اعتراضات التجريبيين .
لقد تنبه "كارناب" الى أن تصوره للاحتمال $\frac{1}{2}$ كتصور قبلى موضعاً للنقد مسس
جانب التجريبيين ، لذا وجدناه يتناول هذا الموقف من خلال مناقشته لثال
متعلق بالتنهؤ . يتخلل اعتراض التجريبيين فيما يلى : اذا قلنا ان الفرض الذى
لدينا (س) ، والتمعلق بحادثة مفودة ، يغضى الى التنهؤ القائل "ستطرأذا"

فكيف يمكن أن تتحقق القضية "احتمال المطر غدا ينافى على البينة المعطاة من الملاحظات الجوية هو ٢٥/١" يقول التجريبيون أننا نلاحظ إما سقوط غدا ، أو عدم المطر ، لكننا في الواقع لا نجد ما يشير إلى إمكانية تحقيق القيمة ٥٥/١

ان "كارناب" في تفنيده لهذا الرأي يؤكد أن تصور التجريبيين خاطئ ، حيث لا يتشمل بالضرورة طبيعة قضية الاحتمال ، ذلك لاننا نفسى هذا التصور لا تنسب قيمة عددية لاحتمال سقوط المطر غدا ، وانا القيمة العددية تنسحب فقط على العلاقة بين التنبؤ بالمطره والتقدير الذى لدينا من الأرصاء الجوية ، وبما أننا نأخذ في اعتبارنا العلاقة المنطقية فحسب ، فالقضية تكون صادقة صدقا تحليليا (اذا كانت صادقة) وعلى هذا فانها ليست بحاجة للتحقيق بطريق ملاحظة الطقس غدا ، وأو أية وقائع أخرى ، وهذا يكشف لنا عن خطأ النظرة التى ذهب اليها التقليديون الذين حاولوا استنتاج تكرارات مستقلة من قيمة الاحتمال المنطقى ، فانتقلوا بطريقة غير مشروعة من مفهوم الاحتمال إلى الاحتمال ، وتبين هذا من مثال الزهره فمن التشابه بين جوانب الزهر ذهب التقليديون إلى أن احتمال ظهور وجه ما ١/١٠ واستغنى رمقا واحدة من بين ست رميات إلى ظهور الوجه المطلوب إلى أعلى ، فى هذا المثال نجد الانتقال واضحا من قضية منطقية بحتة بقروها الاحتمال إلى السى قضية واقعية ذات صفة تكرارية الاحتمال ، وهو أمر غير مشروع ، لأنه لا يوجد

ثمة مبرر يجهلنا ننتقل ما هو منطقي الى ما هو تجريبي .

يعالج "كارناب" السألة من منظور المنطق الاستنباطي ، فاذا كانت (س) " سيكون هنا مطر غدا " (ط) " سيكون هناك مطر ورياح غدا " ، وافترضنا أن شخصا ما استنبط أن (مر) تتضمن (ط) منطقيا " فانه مسن هذه القضية والقضية العاقلة " احتمال (مر) على أساس البينة (ص) ٥/١ ، نجد أن الاختلاف بين القضيتين يرجع الى أن الأولى تقرير تضمننا منطقيا تاما ، على حين أن الثانية تقرير "تضمننا منطقيا جزئيا " وفي حالة كذب القضية الثانية ، فان في هذا اضماعا لقواعد المنطق فحسب ، لكن هذا الكذب لا يقوض بدء التجربةية أو يضعفه ، لأن ما يضعف البدأ التجريبي يتشل في تقرير جمل وقائعية لا تمتد الى أساس تجريبي كاف .

ومع أن "كارناب" يتفق مع "رشنهاغ" في تقرير أنه "في حالات معينة توجد علاقة وثيقة بين الاحتمال والتكرار النسبي " فان العلاقة موضع تساؤل من جانب "كارناب" فما هي طبيعتها ؟

في شال يقدمه لنا "كارناب" ، اذا قلنا أن البينة (ص) تقرير أن من بين ٣٠ حالة لوحظ أن لها الخاصية (هـ١) ، هناك ٢٠ حالة لها الخاصية (هـ٢) ، فان التكرار النسبي هـ١ / هـ٢ في العينة الملاحظة ٣ / ٢ ، فاذا كانت البينة الملاحظة (ص) تؤكد أن مردا معيناً (ك) لا ينتسب للعينة هـ١

(هـ ١) ، وأما (س) -و التنبؤ بأن (ك) هي (هـ ٣) ، فإن درجة التأييد في هذه الحالة ج (س) ص $= 3/2$ ، ومن ثم فإن قيمة (ج) تكون مساوية لتكرار نسبي معين ، ومع هذا فإن كلا من تصوري الاحتمال ١ ، والاحتمال ٢ يظلان محتاهيين تماماً ، واعتبارات أربعة أساسية :

١ - أن القضية (س) ص $= 3/2$ لا تقر تكراراً نسبياً ، مع أن قيمة (ج) تم حسابها على أساس تكرار نسبي معلوم - هذه القضية - كما يرى تاراب - منطقية بحتة حيث التكرار النسبي لكل من (هـ ١) ، (هـ ٢) يتصور عن طريق جمل متعلقة بالوقائع ، وبالتالي فإن القضية التي لدينا تثبت وجود علاقة منطقية بين (س) ، (س) وهذا ما لم يدركه "رشناخ" معتقداً أن قيمة (ج) في القضية تستند إلى معرفتنا التجريبية للتكرار النسبي الملاحظ ، ومن ثم نضطر إلى قضية الاحتمال ١ على أنها تجريبية مواقف مطابقة بينها وبين التكرار النسبي لكن المضمون الواقعي المتعلق بالتكرار النسبي الملاحظ ينهمى إلا ينسب للقضية الاحتمالية ، وانط للهيئة (س) المشار إليها .

٢ - أن ملاحظة بيانات مختلفة قد يفضى إلى قيم مختلفة للتكرار النسبي الملاحظ ، ومن ثم لا يمكننا أن نطابق التكرار النسبي الملاحظ بالاحتمال ٢ ، لأن الاحتمال ٢ له قيمة واحدة فقط .

٣ - أنه يمكننا أن نتبين أن تصورنا لا يطابق بين الاحتمال ١ ،
والاحتمال ٢ ولكن بين الاحتمال ١ وتقدير الاحتمال ٢ فوضو الهيئة (ص) ،
ومن ثم فإن أفضل تقدير على أساس هيئة معطاة ، يحتند الى قضية منطقية
بحثة ، على حوس أن قضية الاحتمال ٢ تجريبية .

٤ - ان تفسير قضايا الاحتمال ١ يشبه تماما تفسيرنا للقضايا
الحسابية : نقول عن القضية $٢ + ٣ = ٥$ أنها صادقة ، أما القضية $٢ + ٣ = ٥$
فإنها قضية كاذبة . كذلك قضايا الاحتمال ١ - من حيث أنها قضايا منطقية
- إما أن تكون صادقة وفي هذه الحالة تكون قيمة الصدق (الواحد الصحيح)
أو أنها كاذبة وفي هذه الحالة تأخذ القيمة (صفر) .

ويؤيدنا "فرايك" بـشال لتصور درجة التأييد عند كارتاناب: اذا كانت
لدينا البيئة الملاحظة (ص) القائمة "عدد سكان شيكاغو ٣ مليون نسمة منهم
٢ مليون ذوات شعر أسود" ، والفرد (م) يشل أحد سكان شيكاغو ، فمن
هذا الشال وبناءً على قواعد المنطق الاستقرائي ، يمكن أن نستدل على
احتمال القرض (ص) ، حيث الفرد (م) ذو شعر أسود بناءً على الهيئة (ص) =
 $٣/٢$ ، وصدق الاستدلال في هذه الحالة لا يتوقف على ما اذا كان من
الصادق أن سكان شيكاغو ٣ مليون وأن ٢ مليون منهم ذوات شعر أسود ،
كما لن يعتمد أيضا على ما اذا كان من الصادق أن الفرد (م) هو أحد
سكان شيكاغو ، لأن الأمر يتعلق بعلاقة التضامن ، فالهيئة المعطاة (ص) تحدد

تحدد مجال الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، كما أن القرض (ج) يحدد مجال الناس (م) الذين هم ذوات شعر أسود، ومن الهيئة (ص) ينتج أن هذين المجالين لهما مجال مشترك، يحدد بواسطة مجال الناس الذي يسميهم سكان شيكاغو وذوات شعر أسود، فإذا كانت (ك) قضية صورتها (م) لها الخاصية (م) فإن الدالة ل (م) تنسب للخاصية (م) عدد موجب، ومن ثم فإن ل (ص) هي مجال كل الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، بينما ل (م) هي مجال (ص) الناس، وذوات الشعر الأسود، والمتصل المنطقي (س، ص) يقرر أن الفرد (م) أحد سكان شيكاغو هو في نفس الوقت ذو شعر أسود، وعلى هذا فإن ل (س، ص) هو نطاق كل سكان شيكاغو ذوات الشعر الأسود، ومن ثم فإن:

$$\frac{ل (س، ص)}{ل (ص)} = \frac{٢}{٣}$$

لكن "أير" يقدم اعتراضات قوية على "هذا الهيئة الكلية" الذي أعلنه "كارناپ"، وتصور علاقة الاحتمال المنطقية في ضوءه، الاعتراض الأول، يتضمن أن مبدأ الكلية يستند إلى دعابة برجماتية، وهو أبعد ما يكون عن مبادئ الأخلاق، فالأخلاق تعني أنه يجب علينا أن نختار بالتساوي في المراهنة مثلا، ومعنى هذا أن النتيجة في كل حالة من حالات الاختيار ستشمل صدقا ضروريا، وعلى هذا لن يكون هناك سبب أخلاقي لتفضيل صدق

ضرورى على آخره أضف الى هذا أن المراهن فى حلقة السباق اذا ما أراد
 أن يعرف كل البيانات المتعلقة بحالة الجواد الذى سيراهن عليه، فانه
 قد يسلك بطريقة منافية للأخلاق، وقد يدفعه الأمر الى اكراه شخص فسى
 الأشعة لمص الجوثين، أو لسرقة بعض المال لتحديد نفقاته اذا كانت
 باهظة، وهذا ما لا تقره الأخلاق، أما الاعتراض الثانى فانه اذا ما نظرنا
 لشال المراهنة فى السباق، فان مدرب الجياد يعرف أسرارها جيدا، وعلى
 هذا فانه يعلم أكبر قدر من المعلومات عنها، وبذا تصبح معرفتى بالبيانات
 الكلية الملائمة أقل من معرفته، وهذا ما يجعل حساباتى لفوز الجواد فى
 السباق مختلفة عن حساباته، ومن ثم فان النتائج التقديرية للحسابات ستكون
 مختلفة فى الجانبين عوفى هذه الحالة سيصبح احتمال توصله الى نتيجة
 صحيحة بنا، على حساباته أكبر من تقديرى لها، وهنا تواجهنا صعوبة، لأنه
 اذا ما حاولت أن أضع تقدير لدرجة تأييد فرضه فى ضوء مجموع البيانات
 الكلية المتاحة بالنسبة لى، فان هذا سيفضى الى خطأ فى الحسابات، ومن
 ثم لا بد أن تكون حساباتى فى ضوء مجموع البيانات المتاحة له، وهذا ما
 لا أعرفه، معنى هذا أنه لا يمكننا أن ننسب للفرض درجة من الاحتمال،
 لأن اختلاف الأشخاص سيفضى الى اختلاف مجموع البيانات الكلية المتاحة لكل
 منهم، وبالتالي فان درجة الاحتمال التى ينسبها أحد هم للفرض ستختلف
 عن تقدير الآخرين، والاختلاف فى التقدير هنا يعنى الاضطراب فى معالجة
 الاحتمال كملاتق منطقية. الاعتراض الثالث، انه اذا ما عللنا الاحتمال

من خلال المنظور المنطقي فحسب ، كعلاقة منطقية معان قضايا الاحتمال
التي سنوصل اليها في هذه الحالة ستكون قضايا تحليلية ، بمعنى أن السؤال
الذي نتصيح قضية ما - وفقاً له - محتملة بناءً على قضية أخرى ، سيعتمد
على تقرير احتمالات ابتدائية لكل من القضيتين ، فان تحديد قيمة الاحتمال
قبلها يحى أنه لمصلحة مجال لتدخل الخبرة التي تصبح مجرد مصلحة
لتراكم الهيئات .

٣ - التفسير الفيزيائي لقوانين المالية :

يؤكد أصحاب هذا الاتجاه والدافعون منه ، أنه لا يمكن فهم الاحتمال
الاف في ضوء الخبرة التي تعد بمثابة الأساس الموضوعي لفهم القصد
بالاحتمال ، وهذا يحى أن الذين يأخذون بهذا النمط من التفسير يشجعون
كل موقف يسمى الى تصور الاحتمال قبلها ، لأن تصور الاحتمال انما يكون
وفق الواقع التجريبي .

نتناول من بين نظريات التفسير الفيزيائي نظرية "فون موز" ففى
تكرار "الحدوث اللاتناهي" و "نظرية المجال" التي قدمها العالم المنطقى
الانجليزى "وليام نيل" .

فون موز ونظرية تكرار الحدوث اللاتناهي :

ينقلنا تصور نظرية تكرار الحدوث المحدود - كما يقول نيل ، الى

تصور " التكرار النسبي " ، لأننا قد نجد تكرارات نسبية مختلفة في عينات مختلفة ، مثال ذلك إذا قمنا بسلسلة مؤلفة من ١٠ رميات بقطعة من العملة النقدية ، فقد نجد أن التكرار النسبي لظهور الصورة في هذه السلسلة ١٠ / ٤ ، على حين أنه في سلسلة أخرى مؤلفة من نفس العدد من الرميات قد يكون التكرار النسبي ١٠ / ٦ ، ولذا فإنه إذا كانت مجموعتان من الأشياء (أ) ذات أعداد مختلفة من الأشياء ، فإنه قد يكون من المستحيل أن نحصل على نفس التكرار النسبي لكل منهما مع الأشياء (ب) .

لذلك وجدنا " فون موزس " يضع نظرية يمكن في ضوئها أن نتحدث عن صنف عدد أفراد ، لا مثناه ، يهتأ في نظرية " فون موزس " ثلاث نقاط أساسية : الأولى ، أن تتابع الحوادث يتم التعبير عنه في متوالية لا نهائية ، الثانية ، أن العشوائية شرط المتوالية الثالثة ، أن قفايا الاحتمال فسي ضوء هذه النظرية ، كما يرى الشراح ، ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب .

١- تتابع الحوادث يعبر عنه في متوالية لانتهائية :

يقدم لنا " نيل " المثال التالي : إذا كان لدينا صنف الأشياء (أ) الذي يعبر عن " تتابع لانتهائي " بحيث وجدنا من خلال الملاحظة أن هناك حالات تحدث فيها (أ) مع (ب) ، وحالات أخر لا يحدث فيها مثل هذا التلازم ، فإنه إذا وضعنا قاعة سجلنا فيها الحالات ، أمكننا أن نعرض التكرار النسبي لحالات حدوث (أ) مع (ب) .

عدد المحاولات (ن)	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨
نتيجة كل محاولة	ب	ب	ب	ب	ب	ب	ب	ب
التكرار النسبي (أوب)	٠	١	٢	٣	٤	٥	٥	٥
	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨

نلاحظ هنا أن (ب) تشير إلى أن لا تحدث مع ب، ونلاحظ أيضاً أن الكسور الموجودة تحت كل من ب، ب تشير إلى نسبة حدوث ب مع (أ) فسي الحالات السابقة مولداً تتكون لدينا متوالية لانتهائية من الكسور تعبر عن التكرار النسبي لكل من (أ و ب) .

ب - العشوائية شرط المتوالية:

أهم ما تتميز به المتوالية السابقة أنها تميل إلى "التقارب" إذا وصلت لقيمة محدودة معينة ولكن لـ هو التقارب لا يعتمد على ضرورة وضع الحدود في ترتيب زمني معين، لأن الشرط الأساسي الذي نخضع له المتوالية يتمثل في "عدم الانتظام" أو "العشوائية" بمعنى أنه إذا كان لدينا متوالية لانتهائية من كسور التكرار النسبي، أخذنا منها بطريقة عشوائية أي جزء، ونظرنا إليه على أنه متوالية فأننا نجد أن المتوالية الجديدة - التي تمثل نتائجها جزئياً - تقترب قيمها المحدودة من القيمة المحدودة للمتوالية الأصلية. فإذا تحقق هذا الشرط، أي إذا كان صنف الأشياء (١) يسمح بطلب العشوائية،

"فون موزس" تشترط العشوائية مطلباً أساسياً لاشباع المجموعة، ومن ثم سم فان التواليات وفقاً لهذا الشرط، إنما هي بلا قواعد ومن المستحيل حساب الحدود فيها من أى صفة لدينا، أو البرهنة قبلها على اقتربها من حـدد معين، وهذا ما جعل "فون موزس" ينظر إلى المجموعة نظرة ما صدقة، وهذا ما جعل المدافعين عن النظرية يذهبون إلى أن "فون موزس" يفكرته عن المجموعة يحاول "تنظير" ما يوجد في الخبرة.

لكن "وليام نيل" في نقده لنظرية "فون موزس" يؤكد أن تصويره يفضى إلى نوع من الخلط بين الصدقة والقانون، لأن حذف فكرة الانتظام واحلال شرط العشوائية كمطلب أساس لاشباع المجموعة يفضى إلى التمييز السدى "وضعه هيوم" بين القانون والصدقة.

جـ - قضايا الاحتمال ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب :

والفكرة الهامة التي تطلعتنا عليها نظرية "فون موزس" من خلال التأليف بين التقارب وعدم الانتظام تنشل في القول بأن قضايا الاحتمال حـس تفسر فإنها ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب : لا يمكن تحقيق هذه القضايا قبلها لأنها تشير إلى تواليات غير منتظمة، ولا يمكن تحقيقها بعد يـا لأنها تشير إلى تواليات لانتهائية، بنفسها لـقد لا يمكن تكذيبها بأي طريقة لأنه لا يمكننا أن نستدل بيقين أن توالية غير منتظمة ولا نهائية تبطل السـي

الاتراب من حدث ثابت • ولذا فان النظرية لا تتودنا باختيار حاسم
للفروض.

وبقدم "أير" نقدا للنظرية فيقول اننى اذا افترضت اننى أبحت نفسى
تحديد احتمال استمرار حياتى حتى سن الثمانين ، فانه وفقا لنظرية التكرار
فى أى صدر من صادوها وتمتد الاجابة على نسبة الناس الموجودين نفسى
المعد التاسع من العمر فى صنف معين أنتنى اليه ، ولكن مثل هذا
التحديد تواجهه صعوبة فى غاية الدقة • لانى أنتنى الى صنف كل الناس ،
وصنف الذكور الأوروبين ، وصنف الفلاسفة المحترفين • • • وهكذا • • • وهذا
فان اختيار صنف معين من بين هذه الأصناف دون غيره سوف يفضى الى
نتيجة مختلفة عما اذا اخترنا صنفا آخر غيره ، فالى سبب جيد اذن نجد
فى نظرية التكرار يجهلنا نضع تقديرنا لفرضنا بناء على النسبة التى نحصل
عليها من صنف دون آخر .

٢ - "وليام نهيل" ونظرية المجال :

طور "وليام نهيل" نظرية فى الاحتمال استفاد فيها من تحليله الدقيق
للنظريات السابقة من خلال محاولة دقيقة لتوضيح أفكاره وتجنب مواطنه
الضعف فى النظريات السابقة : استفاد من مبدأ اللاتمايزه ولكن بادخال
تعديل عليه واستفاد أيضا من فكرة نظرية التكرار فى تفسير الاحتمال

تجربيا ، ولكن بصورة مختلفة عن التكرار النسبي ، فصل هاتين النقطتين
أولا :

النقطة الأولى : ان جدا اللاتمايز في صورته الكلاسيكية يقصر ان
الهدا ئل تكون محتملة بالتساوى اذا لم يعرف الحبيب الذى من اجله نفضل
أحدا الهدا ئل على الأخرى . هذا الهدا يفترض ان "غباب المعرفة " يمسد
سببا كاميا لاحكام الاحتمال ، لكن "نيل" في تمديله لهدا اللاتمايز يرى ان
الهدا ئل تكون محتملة بالتساوى حين نضع في اعتبارنا علاقة قواعد الاحتمال
بالاختيار العقلى الذى يكون متفقا مع سبب جيد . فاقول بأن بدليسمين
يشملها وصف محدد يكونان مختلفين بالتساوى هأى أنها متساويان اما في
كونهما "هدا ئل مستقلة" ... والهدا ئل المستقل هو الحالة التى لا تتدريج
تحتها "هدا ئل فوضيعة" - أو في كونهما انفصالات لنفس العدد من الهدا ئل
المستقلة . ومن ثم فانه اذا كان جدا اللاتمايز ينظر الى الهدا ئل على أنها
محتملة بالتساوى اذا لم يكن هناك تمايز في اتجاهاتنا نحو الهدا ئل ، فان
تمديد هذا الهدا وفق نظرية "نيل" يعنى أنه من الضروري أن تكون
الهدا ئل ذاتها لا تمايزة هأى أن البيانات المتاحة تقدم سببا لاقتراض أى
من الهدا ئل بدلا من الأخرى .

النقطة الثانية : ان "نيل" يتفق مع نظرية التكرار في تفسير الاحتمال
على أساس تجريبي . ولكن هناك ثمة اختلافا جوهريا في هذا التفسير فهينما

تذهب نظرية التكرار الى الاهتمام بالمصادق، نجد "نيل" يقرر أن دراسة
 "الأصناف المفتوحة" تتطلب الاهتمام "بالمجال"، ولذا فإن تفريـسـرـان
 البدائل محتملة بالتساوى إنما يكون من ثنائيا النظر لأفراد مجموعة ما من زاوية
 المجال بدلا من المصادق.

نتناول الآن موقف "نيل" من نظرية المجال — بصورة مركزة — ونرجس
 بعض المواضع التطبيقية فيها لناقشتها من جديد عند مناقشة مشكلة الاستقرار
 في ضوء التفسير الاحتمالي، فالنظرية في حد ذاتها موقف جديد من مشكلة
 الاستقرار.

يذهب "نيل" في تطبيقه لهذا اللاتمايز الى أنه اذا بدأنا بتصـسـور
 الطلاب الذين لم يتخرجوا بعد من جامعة أكسفورد — على اعتبار أن هذا
 التصور يعبر عن صفة مميزة ذات مجال محدود من التطبيق — فإن القول
 بأن بديلين يندرجان تحت هذا التصور "ممكنين بالتساوى"، يعنى أحـد
 أمرين: إما أن كلا من البديلين "مستقل" أو كل من البديلين يتألف من
 انصالات لنفس العدد من البدائل المستقلة، فإذا كانت (أ) تعبر عن صفة
 مميزة ذات مجال محدود، فإن القياسح (أ و ب) يشل نسبة عدد الامكانات
 المستقلة في حالة وجود (أ ب) الى عدد الامكانات المستقلة في حالة وجود
 (أ) — فصادفة أن يكون الطالب الذى لم يتخرج من جامعة أكسفورد، نفس
 عام معين، هو أحد الطلاب الذين لم يتخرجوا بعد من كلية ميرتون وهـسـسـى

نسبة عدد طلاب كلية ميرتون غير المتخرجين في نفس العام عوهدنا فان الاهدائى
حتى تكون ممتلئة بالتساوى لا بد أن تكون "لا متمايزة" فيما يتعلق بالصفة
التي تندرج تحتها .

يمكن أيضا تناول الأصناف غير المحدودة من الأفراد من خلال
تحديد صفة مميزة لشيء ما قد تكون الصفة نوعية مثل قولنا ان التفاح
التي أما بنا أمريكية وزرعت في ولاية معينة ، وأراض معينة هو ما الى ذلك . وقد
تكون الصفة "اقترانية" أى تعبر عن صفة ما ولكن (س) ه اقترنت بصفة أخرى
ولكن (س) لا تستلزمها (ص) ولا تستبعد ها ، فإذا كانت الصفة التي بدأنا
بها متعلقة بجنس ننظر اليها على أنها صفة نوعية ونبحث في الأنواع السفلى
التي تندرج تحت هذا الجنس ، ونقف على ما هو مشترك بين الأنواع السفلى
التي تم تحديدها ، ثم نتناول كل تحديد خاص بالأنواع السفلى على أنه
اقتران بصفة أخرى "ومن ثم فانه اذا كانت صفات الاختلاف النوعي تتحدد عن
طريق "قوانين الطبيعة" ه فان حالات الاقتران تخضع لقواعد المنطق
وبعاده .

ومجموعة الخصائص المستقلة للصفة الأصلية هي مجال الصفة المميزة ه
لأن الاهدائى التي تندرج تحت صفة ما انما هي بدائل محدودة تماما تسم
التوصل اليها عن طريق الاقتران وهذه الاهدائى هي ما يعرف "بالبدائل
الأولية" لكونها ذات مجالات متمايزة وهذا الشرط أساسى وهو يميزها عن

فلا عن هذا فإن أى مجموعة من البدائل الأولية المندرجة تحت
(أ) ، والتي يسميها "نيل" المجموعة الأولية للبدائل الممكنة بالتساوى
المندرجة تحت أ ، يمكن أن نؤلف منها مجموعات من البدائل الممكنة بالتساوى
... لكنها ليست مجموعات أولية ... من طريق النظر إليها كبدايل جديدة تعبر
عن انفصالات لأعداد متساوية للمجموعات السابقة مثل ١٧، ١٥، ١٣، ١١، ٩، ٥، ٠.

بناءً على ما تقدم فإنه إذا أردنا تعريف (أ وب) لا بد أن تكون
إشاراتنا لـ (ب) ، ثم نفترض أنه توجد مجموعة أولية من البدائل الممكنة
بالتساوى للصفة (أ) لا يحتلزم أى منها (ب) ولا يستلزمها ، فإذا كانت
أحتلزم (ب) أو تستلزمها ، فإنه من الواضح أن اقتران أى صفة (ع)
سوف يحتلزم (ب) أو يستلزمها ، وهكذا يمكن القول بأن (ع) هي البديل
أطع زائدة من جهة كونها تحتلزم (ب) أو تستلزمها ، وهذا يعنى أنه إذا
كانت مجموعة من البدائل الأولية الممكنة بالتساوى بالنسبة لـ (أ) ، وكل منها
إما أنه يحتلزم (ب) أو يستلزمها ، فلا بد أن تكون هذه المجموعة أبسط
مجموعة للبدائل المستقلة ، وتعرف "بالمجموعة الرئيسية للبدائل الممكنة
بالتساوى وبواسطتها يمكن تعريف (أ وب) واعتناق المجموعات الأولية
الأخرى .

فإذا أردنا تحديد معنى القضية ح (أ وب) = ل بناءً على الفاهم
السابقة ، لوجدنا أن المجالات قد تقاس بأحدى طريقتين : الأولى : إذا

كانت (أ) تحدد "صفاً مطلقاً يكون مقياس المجال هو عدد الأفراد فـسـى
 الصنف، والثانية، إذا كانت (أ) تحدد صفاً مفتوحاً، فإننا نحتاج السـى
 مفهوم المجموعة الأولى للبدائل الممكنة بالتساوى بالنسبة لـ(أ)، وهنا نجد
 لدينا امكانيتين: الأولى، أن مجال (أ) قد يكون لا متناهياً، وفى هذه
 الحالة قد تكون المجموعة الرئيسية للبدائل الأولى الممكنة بالتساوى سـوالـمندرجة
 تحت (أ) بالإشارة إلى (ب) - متناهية، وبالتالى تصبح ح (أ وب) مثلية
 لنسبة عدد البدائل فى هذه المجموعة التى تتضمن (ب)، إلى العدد الكلى
 للبدائل فى المجموعة الثانية، أن المجموعة الرئيسية للبدائل الأولى الممكنة
 بالتساوى والمندرجة تحت (أ) بالإشارة إلى (ب)، قد تكون لانتهائية، وفى
 هذه الحالة فإن مقياس المجال يجب تصوره على أنه مقياس "لقطاع فى التشكل
 المكانى" وينظر إلى ح (أ وب) على أنها النسبة بين مقياسي لقطاعين.

- ٢ -

القانون الملقى والتفسيرية

يعد مفهوم "القانون العلمى" من بين المفاهيم الأساسية التى يتضمنها أى "نسق علمى" ويبدو من المفضل أن نشر منذ البداية السى أن مفهوم القانون العلمى الذى نتحدث عنه يستبعد معنيين لا يتدرجان تحت التصورات التى نشأتها للقانون العلمى فى سياق حديثنا عن النسق العلمى فى العلوم الطبيعية، وهذان المعنيان هما :

المعنى الأول : يتصل فى أننا عادة ما نستخدم فى حياتنا اليومية كلمة القانون ، وينطوى استخدامنا لها على المعنى "التشخيصى" الذى يستند الى صيغة الأمر مثل قولنا : " القانون يمنعك من عمل كذا " ، " اعمل هذا " ، " لا تعمل ذاك " . القانون بهذا المعنى مجرد قاعدة سلوكية تأمرنا ، لأنه لا يقرر شيئا أكثر من انطوائه على فعل الأمر ، والقاعدة وضعها المشرع فى الدولة ، والقائمين على تنفيذ القانون يحافظون عليها . كذلك فان تطبيق القوانين بالمعنى المشار اليه لا يخبرنا بشئ " عن الواقع الخارجى المتعلق بدراسة الظواهر بطريقة علمية وفق منهج معين ، كما أنها ليست قضايا منطقية ، ومن ثم لن نستطع وصفها بالصدق والكذب على اعتبار أنها الميساران الوحيدان لوصف القضايا العلمية .

المعنى الثانى : يكمن فى أن القانون كما هو مستخدم فى الدراسات الأخلاقية أو القانونية يتضمن فكرة "الواجب" على حين أن قسوانين الطبيعة لا تنطوى على هذه الصفة ، إذ ما الواجب الذى يمكن أن

نتبينه في قولنا ان حركات الاجسام في الكون تخضع لقانون الجاذبية؟
 وما الذي سنجنيه اذا قلنا لشخص ما " عليك أن تطيع قانون الجاذبية؟"
 بالتأكيد لا شيء، ان القانون العاقل في ادق صورة - كما يفهمه الملب
 مبر عن علاقات بين الأشياء - يحضها موعلينا أن نتوجه الى الطبيعة لنكشف
 " العلاقات " ثم نقررها في قضايا علمية تصف ما هو قائم فعلا .

* * *

صور القوانين الطبيعية :

حين بحث المنطقي المعاصر "وليام نيل" في مشكلة الاستقراء، موجود أن مسألة بحث صور القوانين الطبيعية من أدق الموضوعات التي يجب على المنطقي أو فيلسوف العلم أن يعالجها، وأهمية هذا البحث ترجع إلى أن صيغة القانون تختلف من علم إلى آخر، هذا فضلا عن أن هناك بعض العلوم تعبر عن قوانينها بصورة كيفية والأخرى تعبر عنها بصورة كمية، وكما يبرى " نيل " فإن قوانين الطبيعة تحدثنا عن صور الاطوار الموجودة في الطبيعة والاطوار يمكن تصنيفه إلى الأنماط الآتية :

١ - "قوانين الاطوار المنتظم للخصائص" وتستخدم هذه القوانين في تصنيف الأنواع الطبيعية إلى أجناس وأنواع بناءً على صفات معينة موجودة فيها، وهي أيضا تتصل اتصالاً وثيقاً بالمستوى الوصفي للعلم الذي لا يتجاوز مرحلة "التعريف" و"التصنيف". وفي هذا النوع من القوانين يصعب استخدام اللغة الكمية الدقيقة في التعبير عن صور اطوار الخصائص، ومع هذا فإن الأبحاث العلمية المعاصرة في بعض العلوم الكيفية - التي لازالت تقف عند المستوى الوصفي للعلم مثل البيولوجيا - اتجهت إلى الاستعانة "بالاحصاء" فالبيولوجيون على سبيل المثال يستخدمون "القياس البيولوجي" أو "الاحصاء البيولوجي" الذي يهتم بتطبيق وسائل الاحصاء الرياضي في العلوم البيولوجية لتفسير النتائج وتخطيط التجارب.

٢ - قوانين متعلقة "باطراد التطور" المتوقع في عمليات طبيعية معينة ومن أمثلتها القانون الثاني للديناميكا الحرارية التي يبرهن لنا أن انتقال الحرارة من الجسم الحار إلى الجسم البارد يكون باطراد ، ولا يحدث العكس . ان طاقة الجسم هنا تسير في اتجاه واحد وهذا ما يجعلنا نصف وضع انتقال الحرارة "بعدم القابلية للانعكاس" .

٣ - قوانين تعبر عن "علاقات الدالة بين الكميات القيسية" ومن أمثلتها قانون الغازات الذي يعبر عن العلاقة بين الضغط والحجم في حالة ثبوت درجة الحرارة . وهذه القوانين يعبر عنها في صورة دالة رياضية تتخذ الصورة في $x \cdot c = \text{مقدار ثابت}$

٤ - قوانين تهتم بدراسة "الثوابت العددية" في الطبيعة مثل تحديد سرعة الضوء والوزن النوعي للمناسير .

وهنا أن انتهى "وليام نيل" من تصنيف القوانين الطبيعية على هذا النحو حتى وجدناه يرد لها إلى صورتين أساسيتين :

الصورة الأولى للقوانين : تعبر عن قوانين صورتها المنطقية " كل أ

هي ب " .

الصورة الثانية تمثل القوانين المعبرة عن دوال رياضية قواسمها

متغيرات وثوابت .

وما نلاحظه أن القانون العلى مع أنه يعبر عن الظاهرة الخارجية ويفسرهما إلا أنه يقدم لنا هذا التعبير في صورة ألفاظ لغوية ورسومية . وهذا الصورة هي ما نطلق عليه مصطلح " القضية " . مثال ذلك : اذا وضع المعدن على النار فإنه يتدد بالحرارة . هذا القول قضية تعبر عن ظاهرة التدد بالحرارة ويعبر أيضا عن قانون على ، ومسن ثم فقوانين العلم يتم صياغتها في قضايا . لا أئينا هنا نواجه بمشكلة هامة فالمعدن والنار والحرارة هي في حقيقة أموها مدركات حسية موجودة في العالم الخارجى ، وهى على هذا النحو تنتمى الى عالم الواقع الحسى . أما القضية العلمية التى لدينا فانها تنتمى الى عالم آخر يخالف لعالم الواقع وهو عالم الفكر . فكيف تصور المناطق وفلاسفة العلم طبيعة القضية التى تقول انها قانون على ؟

انقسم المناطق الى طوائف وهم يصدد تفسير طبيعة القانون العلى . فانصار المذهب العقلى يعتقدون أن القانون يعبر عن " الضرورة " ، على حين أن هيوم والاتجاه التجريبي ينكر أى ضرورة يمكن نسبها للقانون العلى . وبين المذهب العقلى والمذهب التجريبي ظهرت مواقف متعددة .

يعتقد أصحاب " المذهب العقلى " فى وجود علاقات ضرورية وحتمية بين الأشياء الخارجية وهذا ما جعلهم يزعمون أن الطبيعة تسير وفقسق الضرورة مومن . ثم فان صيغة القانون العلى ، كما يراها انصار هذا المذهب ، تعبر عن ضرورة منطقية تتفق فى طبيعتها مع ضرورة وقوع الظواهر وحتميتها .

وأنصار المذهب العقلي يبدون الحديث دائما من الفكر ثم يتجهسون إلى الواقع الخارجى ليستنتجوا من الهدا الموضوع نتائج تلزم عنه "شمال ذلك اذا كنا نتحدث عن ظواهر النبوءة فلا بد أن نضع في اعتبارنا قانون انكسار الضوء الذى يفسر أن زاوية السقوط تساوى زاوية الانعكاس فإذا كانت زاوية سقوط الشعاع الضوئى على مواءة 30° فإن زاوية الانعكاس لا بد أن تكون 30° أيضا ، ان هؤلاء لا يقومون بإجراء أية تجارب ، وإنما هم يضمنون القانون ويستنبطون منه بطريقة فقد كل النتائج المترتبة عليه ، وهذه النتائج من وجهة نظرهم تنسم "بضرورة" حدوثها في الواقع الخارجى . لكننا نشأكل ، أى ضرورة في العالم الخارجى تحتم وقوع الحوادث بنفس الصورة التى تحدث عنها نتائج الاستنباط ؟ وما هى شروعية التزام الواقع الخارجى بهذا ود العقل ؟

ان المذهب العقلي كان هدفا لنقد أنصار المذهب التجريبي ، اذ ان فكرة "الضرورة" التى يتحدث عنها المذهب العقلي لا يمكن أن نجد لها المقابل المعقول الذى يدل عليها دلالة واضحة في عالم الخبرة ، ان هيسوم يمثل المذهب التجريبي في أشد صورة في العصر الحديث ، وينقد بقولته المذهب العقلي بناء على تحليل عالم الخبرة وعالم العقل .

الذهب التجريبي ورفض الصورة :

كما أشرنا ، رفض هيوم مقولة الذهب العقلي برمتها ، ورفض كسل ضرورة ينسبها الذهب العقلي لظواهر العالم الخارجى ، ومن تغني هذه لدعوى الذهب العقلي ذهب الى التمييز بين القضايا الرياضية والمنطقية ، وبين القضايا التجريبية المتصلة بالواقع .

اما النوع الاول من القضايا وهو قضايا العلوم الرياضية والمنطقية فهي ما نطلق عليه "القضايا التحليلية" ، فالنسق العلمى الرياضى أو المنطقى يبدأ دائما من "بديهيات" ، وابتداءً من هذه المجموعة من المقومات نستنتج قضايا أخرى تلزم عنها لزوما ضروريا . وما دام النسق الرياضى أو المنطقى يحقق الشروط الواجب توافرها فى أى نسق رياضى أو منطقى فان القضايا المستنبطة تتصف بأنها صادقة صدقا مطلقا ، ومن حالة ما اذا تبين لنا أن واحدة من القضايا التى توصلنا اليها "كاذبة" ، فان الأمر فى هذه الحالة يكشف عن التناقض الذاتى داخل النسق ، وعدم توافر الشروط الدقيقة لأحكام النسق . وهنا يتمين علينا أن نراجع البرهان وعمليات الاستنباط التى قمنا بها ، أو نتحقق من احكام شروط النسق ، اذ ان قضايا العلوم الرياضية والمنطقية تتصف بثلاثة صفات هي :

١- الصدق المطلق أو ما نطلق عليه "صادق دائما"

ب "الضرورة" .

جـ - أن هذه القضايا "تحصيل حاصل" .

أما النوع الثاني من القضايا التي يتحدث عنها هيوم فهو قضايا العلوم المتصلة "بالخبرة" أو ما نطلق عليه "القضايا التجريبية" . هذه القضايا ليس فيها أى ضرورة ، ولا يمكن أن نصفها بالصدق المطلق مثل قضايا المنطق والرياضيات ، لأنها قضايا مشتقة من الخبرة ، أى أنها "بعيدة" ، والصدق فيها يرجع إلى عالم الخبرة ، فليس فى خبرتنا ما يشير إلى ضرورة وقوع الحوادث فى العالم الطبيعى ، فقد يحدث وتوسع الحوادث على نحو مخالف لما تعودناؤه والفناء ، وليس فى هذا أى تناقض .

ومن ثم فإن القانون العلمى من وجهة نظر هيوم ليس أكثر من مجرد الاقتراح الذى نشاهده بين الحوادث فى العالم الطبيعى والذى تعودنا عليه نتيجة لتكرار حدوثه ، مما يجعلنا نتوقع حدوثه فى المستقبل أيضاً . ولكن نحن نتوقع حدوثه من جهة كونه احتمالاً مرجحاً ، وهنا فنحن نسأل هيوم : ما هو السند القوى الذى يمكن أن نعتبره ضماناً لنا فى تطبيق القانون العلمى على الواقع أكثر من مجرد الاحتمال المرجح ؟ لا اجابة يمكن أن نحصل عليها من خلال كتابات هيوم .

ظهرت اتجاهات علمية متعددة بعد عصر هيوم ، ومن أهم هذه الاتجاهات ما نطلق عليه الاتجاه الوضعى أو "الوضعية" .

لكن ينبغي علينا أن نميز بين صورتين من صورة الوضعية ، الأولى ،
 هي تلك التي ظهرت ابتداً من كتابات أوجست كونت وامتدت إلى أرنست
 ماخ وهنرى بوانكاريه وغيرها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .
 والثانية هي ما يعرف " بالوضعية المنطقية " التي تطورت عن حلقة فيينا .

■ ■ ■

الوضعية العلمية

نتناول في هذا الاطار ثلاثة مواقف أساسية هي :

١ - معنى الوضعية عند كونت وكيف أن الخبرة الوصفية تحقق فهمهم كونت الوضعي .

٢ - موقف أرنست ماخ من القوانين والنظريات العلمية .

٣ - الاستقراء العلمي عند بوانكاريه .

١ - أوجست كونت ومعنى الوضعية :

في النصف الأول من القرن التاسع عشر ظهرت آراء الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي أوجست "كونت" التي أراد من خلالها أن يبينه العلماء إلى ذلك التطور الخطير الذي يحدث في مسار العلم حين ينتقل التفكير من المرحلة اللاسوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم أخيراً إلى المرحلة "الوضعية" . ومنذ اعلان هذا الرأي تعالت صيحات العلماء والفلاسفة قائلين : على العلم أن يكون وضعياً ، وي طرح جانباً كل الأفكار الميتافيزيقية والفلسفية حتى يتقدم .

وفسكرة الوضعية عند أوجست كونت تعبر في جوهرها عن اتجاه فلسفي يريد تحرير العلم من رتبة الفلسفة وأز الميتافيزيقا وتأملاتها ، ولكنها مع هذا

ادت الى نتيجة عكسية فى تاريخ الفلسفة والعلم ، على ما سنرى فيما بعد .
 حقيقة يمكننا ان نعود بالفكرة الى اصولها الفلسفية فى عصر هيوم وكانسط .
 لقد أعلن هيوم من قبل ان القضايا العلمية لا يبد أن تمتحن أو تختبر
 فى مقابل الخبرة ، ولقد استفاد كانط من هذا الرأى حين كتب كتابه الخالد
 " نقد العقل الخالص " وكن فيه الحدود للدوائر المعرفة على اختلافها ، وحدد
 الضوابط التى تحكم معرفتنا ، وذلك حين حدد دد للعلم د اثره وجعل
 الخبرة محورها ، يبدأ منها وينتهى اليها ، وحين جعل للفلسفة دورها
 وكيانها ووظيفتها فى النسق المعرفى ، وأخيرا حين خرج بدائرة المعرفة
 الدينية الى الضمور أو العقل العملى ، ورفض أن يتخذ من معطيات دائسرة
 من هذه الدوائر برهاناً على المسرفة فى غيرها من الدوائر .

لقد كان هذا التراث أمام كونت ، وكان يريد لفلسفته الوضعيــــــــــــة
 " تحقيق غرضين : الأول فلسفى وهو تفهيم تصوراتنا العلمية ، والآخر سياسى
 وهو تقنين فن الحياة الاجتماعية " .

أما عن الغرض الأول وهو موضوع حديثنا ، فان كونت يعترف فى صتين
 آرائه فى مؤلفه " دروس فى الفلسفة الوضعية " ان أى نظرية علمية تدعى أن
 بإمكانها معرفة حقيقة الظاهرة تصبح قولاً ميتافيزيقياً ينهى رفضه تامساً ،
 لأن العلم لا يبحث فى ماهية الأشياء ، وإنما يكتفى بالوقوف عند حد الوصف
 الخارجى للظاهرة ، فما يهم العلم حقيقة هو كيفية حدوث الظاهرة ، وذلك لأننا

" لا نعرف الجوهر ، ولا حقيقة وجود أية واقعة ، وإنما نعرف فقط علاقتها بالوقائع الأخرى سواء اتخذت هذه العلاقة صورة التابع أو التساوq " .

وهنا فإن مسألة تحديد كيف حدثت الظاهرة تتعلق بالتفسير الذى ينهى أن يقف عند حدود " الوصف " على اعتبار أن هذا الوصف ينصب على " معطيات الخبرة " ، وهذا الوصف ينهى أن يتم فى أقل عدد ممكن من العلاقات المتشابهة والطردة ، حتى يتمكن العلم من معرفة " القوانين " الخاصة بالظواهر والتي عن طريقها نتوصل الى " التنبؤ " بخط سير الظاهرة فى المستقبل . فكأن " القوانين التى تحكم الظواهر هى كل ما نعرفه عنها ، أما طبيعة هذه القوانين وأسبابها المطلقة سواء كانت كائنية أو نهائية ، فهى غير معروفة ، بل ويتعذر علينا الوصول إليها " .

إن مفهوم القانون ، كما يراه كونت ، يختلف عن مفهوم العلمية ، إذ إن كونت يرفض العلمية لارتباطها بالفوضى ماهية الظواهر ، ولكنه حين يقبل فكرة القانون يأخذها بمعنى معين ، إذ إن القانون عنده شأى يرى تطوّر المعرفة الإنسانية فى حالات ثلاث هى : الحالة اللاهوتية أو الثيولوجية ، والحالة الميتافيزيقية أو التجريدية ، ثم الحالة " العلمية " أو الوضعية . وبفهم كونت من هذه الحالات الثلاث أنها حالات تاريخية مربىها الوعى الإنسانى ، وأنها ليست مما يمكن ملاحظته فى إطار القانون بالمعنى العلمى . كما أنها لا تتصل بالبحث فى كيفية حدوث الظاهرة ، وتفسر أسباب حدوثها .

أو حتى وصفها من الخارج ، وهو ما كان يهدف إليه كونت من مصطلح " وضعى " الذى خصصه ليشير الى عدم قدرة العقل البشرى على معرفة الظواهر بصورة تامة ، وهذا الافتراض لا يعنى التخلّى عن امكان المعرفة المطلقة ، وانما يعنى أن النسبية ليست محصورة فى دائرة الظاهرة الواحدة ، بل تمتد لتشمل الظواهر ككل .

ولكن هناك ميزة أخرى للقوانين التى يريد كونت أن يتوصل اليها وهو بصدد بحث الظواهر ، انه ينهى على العلم فى رأى كونت أن يضع القوانين فى أقل عدد ممكن ، وذلك حتى يمكن اجراء التنبؤ الدقيق الذى يتعلق بالظاهرة مستقبلا .

فكان الخبرة عند كونت كانت تعنى وصف الظاهرة على ما هى عليه ، واكتشاف علاقاتها بخبرها من الظواهر ، ونقل هذا الوصف فى صورة قانون يحدد ما هو واقعى مشم الاستفادة من هذا القانون فى التنبؤ بما ستكون عليه الظاهرة فى المستقبل ، وهذا التقنين يعنى أن كونت يريد أن يرتفع بالقانون الى درجة التعميم ، فكيف انتقل الفهم الكونتى اذ ان الى علمنا ، الوضعية العلمية فى القرن التاسع عشر ؟

٢ - أرنست ماخر والقوانين والنظريات العلمية :

لقد امتد الفهم الهيومى والكونتى للوضعية الى فريق من العلماء فى

القرن التاسع عشر من أشال أرنست ماخ وهيرتز وبوانكاريه وغيرهم ، مسن
 فهو الوضعية بالمعنى العلى ، واستفادوا من آراء كونت وتحليلات هيوم
 ونقدية كانه وقد اطلق هؤلاء على أنفسهم "الوضعيون" فهم يختلفون
 عن مدرسة الوضعية المنطقية الفلسفية .

أما "أرنست ماخ" فقد أراد تأسيس الأرضية الصلبة للعلم على متن
 الخبرة ، ونذهب الى ضرورة تطهير العلم من الميتافيزيقا " فالانفسورا
 الميتافيزيقية أفست العلم وضعت على موضوعيته ، ولذا يجب استبعادها من
 سياق المعرفة العلمية ، لأن مثل هذا الاستبعاد يجعل العلماء يحتكمون
 للظواهر المحسوسة فحسب ، كما تهدو في واقع الخبرة ، الأثر الذى يكتسب
 من التوصل الى نظرية علمية دقيقة تزودنا بالقدرة على التنبؤ . وهنا يبدو
 أن السوأل الاتى يفرض نفسه علينا : كيف يمكن وفقا لرأى ماخ أن نبحث
 الظواهر بطريقة موضوعية لتتوصل الى نظرية علمية تتمتع بالقدرة على التنبؤ ؟

يذهب ماخ الى أن الأبحاث العلمية التى يقوم العلماء بأجرائها
 تبدأ دائما من دواهي وحاجات عملية مدفوعة بالحب الفريزى للمعرفة
 العمليات الطبيعية ، ومن ثم فالعالم يسأل سوأله الأول للطبيعة من واقع
 خلفية معينة يعميها جدا ، وحين يتوصل للجابة على سوأله فان عليه أن
 يضع معرفته أمام الأجهال اللاحقة ، حتى لا تنتهى المعرفة بانتها العالم
 وهذا يعنى أن خاصية "الاتصال" من أدق خصائص المعرفة العلمية .

ولتحقيق هذا المطلب نجد أنه من الضروري أن يبدأ العالم بوصف الوقائع والعمليات والتقنيات المستخدمة من أجل ضمان التكرار وتلك هي البداية الحقيقية للقوانين العلمية التي يتعين علينا أن نكون قادرين على صيغتها بحيث تشمل عددا قليلا من الوقائع فحسب.

والتكرار الذي يتحدث عنه ماخ يشتمل بخاصية هامة إذ أنه يقضى بنسب إلى البحث عن التماثل أو التشابه بين عناصر الخبرة غير المنظمة، أي بسمي تلك العناصر التي لم تندرج بعد في نسق على مؤلف من قوانين والسبب في هذا أن نموذج العلم يمكننا من رؤية كل شيء "كجزء من الأشياء" الدارجة التي تحدث حولنا ومن ثم يمكننا أن نخرج "بتصور موحد عن الطبيعة" فإذا ما انتهينا إلى هذا التصور سوف نرى كل شيء "كما لو كان مركبا من عدد محدود من" العناصر" وسوف يصبح كل شيء "مألف بالنسبة لنا" وهنا تسزل الدهشة.

ونموذج العلم المتكامل عند ماخ موجز ودقيق، وهذا ما نتبينه من خلال الوصف الاقتصادي للوقائع. "فالوقائع" في حد ذاتها ملاحظة، والعلاقات التي نبحث عنها سواء أكانت تشابهية أو مختلفة موجودة بين عناصر الملاحظة. ونحن حين نصف باقتصاد انما نشير لعناصر الملاحظة ولا نذهب لسا وراء "الخبرة الحسية" وسوف يكون بإمكاننا أن نستدل ما سوف يحدث في ظروف معينة، ونتنبأ بتكرارات مستقبلية بمجرد أن نحصل على خبرات جديدة،

أو نقوم بإجراء تجارب أكثر .

وعلى هذا فإن الاختبارات والتجارب العلمية المتتالية التي تؤيد قوانين علمية معينة ، تجعلنا نقبل هذه القوانين بدون تساؤل ، لأنها أثبتت جدارتها التجريبية وبالتالي تصبح القوانين بمثابة ديدميا للعلم الذي نتحدث عنه ، يقول مانج : " أن التقدمات العظيمة في العلم تتألف دائما من الصياغات الناجحة والواضحة والمجردة ومن الحدود القابلة للتداول عما سبق معرفته من قبل ، مما يجعلها تتميز بخاصية الثبات والدوام عند الاستعمال البشري لها " . وقوانين الطبيعة هي في حقيقتها أوصاف مختصرة وشاملة ، وينظر إليها على أنها تقارير مركزة عن الواقع ، وقيمة هذه القوانين تكمن في كونها توفر لنا الخبرة ، لأنها تسمح لنا بالتنبؤ قبل أن تأتي الخبرة . وهنا نجد أن مانج يشير إلى القوانين باعتبارها " قواعد " يقصد منها إجراء التنبؤات الناجحة ، وبهذا المعنى فإن قوانين جاليليو للأجسام الساقطة هي في حد ذاتها قوانين " بسيطة وموجزة وموجهة نحو إعادة إنتاج كل الحركات المختلفة للأجسام الساقطة بطريقة عقلية " .

والواقع أن القوانين عند مانج ليست مجرد إعادة كاملة للوقائع وإنما هي تتضمن " التجريد " ، " قوانين " الاحتكاك " تسمح لنا بإعادة تركيب واقعة الاحتكاك من زاوية هندسية فحسب ، ومن ثم فإن القوانين هي بمعنى ما من المعاني " اصطلاحية " لأننا نختار الصياغات التي تعادنا على الاهتمام

بجوانب معينة من الظواهر التي نهتم بها .

لكن كيف يمكن التوصل الى القانون من مجرد الوصف؟ ان مانج يؤكد لنا ضرورة استبقاء القانون " كعرض " أولاً ، ثم يعرض هذا الفرض على " التجربة " التي تعتبر بمثابة " المعيار " الدقيق لقبول الفرض والارتقاء به الى مرتبة القانون . الا أن فهم مانج للفرض يكتنفه بعض الغموض ، فهو أحياناً يعطينا الانطباع بأنه ليست للفروض وظيفة هامة في العلم ، وأحياناً يؤكد على أهميتها وفي نص هام له يقول : ان جاليليو استخدم الفروض في تفسيره لكيفية سقوط الأجسام - على خلاف أرسطو - ويؤكد أنه قام بإجراء ملاحظات متعددة ثم اختبرها ، وفي نفس النص يذهب أيضاً الى أنه بدون وجود " فكرة سابقة " فان التجربة تكون مستحيلة لأن صورة التجربة تتحدد وفق هذه الفكرة على حين أنه يؤكد في نفس السياق رأياً مختلفاً حين يتحدث عن نيوتن ويشدحه لكونه لم يقم بوضع فروض عن علل الظواهر ، ولأنه اهتم فقط بوصف الوقائع الفعلية ، وفي موضع آخر نجد مانج يشجب فكرة تكوين الفروض التي تذهب فيما وراء الوقائع الحسية ، لأننا في واقع الامر لا نجد شيئاً محسوساً فيما وراء الحس يمكن التحقق منه ، وهنا نجد هـ يهاجم الفروض المفسرة للكهرباء على اعتبار أنها تجاوز نطاق الخبرة الحسية .

على هذا الأساس نجد أن مانج في اطيوار نظريته العلمية يمترض على

أمريسي فيما يتعلق بالفروض، أما الأول فيبدو في اعتراضه على الفروض التي لا يمكن اختصارها من خلال نتائج التجارب العلمية، والآخر الثاني يبدو في اعتراضه على "الفروض التفسيرية" التي تتضمن الإشارة لكل ما هو غير ملاحظ ومجاور للحس، ومن أمثلة هذا النوع من الفروض: الذرة على اعتبار أنها تؤكد على وجود كائنات حقيقية لها وجود فعلي ولكنها غير ملاحظة، وهذا ما جعل ماخ ينظر للفروض نظرة حذر وتحفظ لأنها من وجهة نظره ذات درجة عالية من الخطورة إذا ما عولنا عليها أكثر من الوقائع ذاتها. لكن هذا الرأي من جانب ماخ يفقد أهميته إذا ما علم منذ بداية القرن التاسع عشر بدأ يتحدث بصورة واضحة عن الكائنات المجاورة للحس مثل الذرات والالكترونات والبروتونات والفوتونات وغيرها، وقد أثبتت نتائج التجارب العلمية اللاحقة التي أجريت في نهاية القرن التاسع عشر ومنذ بداية القرن العشرين حتى منتصفه، أن هذه الكائنات تعد بمثابة المعطيات الباهرة للمعرفة العلمية.

نكأن الانجاز الحقيقي لماع في ميدان فلسفة العلوم يبدو من رأيي القائل بأن الفصل الشاغل للعالم يتحل في وصف الظواهر بدلا من تكوين النظريات، ورغم أن النظريات قد تكون ذات فائدة لانجاز مثل هذا العمل الوصفي، والوصف عند ماخ قد يكون مباشرا أو غير مباشر، أما الوصف المباشر فيكون بالرجوع الى الوقائع مباشرة كما توجد في العالم الخارجي.

على حين أن الوصف غير المباشر نوجع فيه للوصف الذى تمت صياغته فعلا مسبقا قبل - أى الوصف المباشر - فنقول ان واقعة جديدة فى كل جوانبها تتماثل واقعة قديمة معروفة لدينا تماما ، بحيث تأتى جوانب الواقعة الجديدة مناظرة للواقعة القديمة ، وهنا فاننا لا نقبل تناظرها على أنها نظريات ، أو باعتبار أن لها أوصافا مباشرة تناظروها ، وإنما نقبلها كوصف مباشر لأن الوصف " لا يحتوى شيئا غير ضرورى ، ولأنه يحدد ذاته تماما بالوقائع المجردة الشاملة " . وبهذا المعنى ينظر للنظريات على أنها تساعدنا فى نسق المعرفة العلمية لأنها تسمح لنا بالانتقال من وصف لآخر ، بحيث يأتى الوصف الأخير متحررا من النظرية .

٣ - هنرى بوانكاريه والتصور من ملاحظات الخبرة :

يعتبر هنرى بوانكاريه " من الرياضيين الأثداء الذين اهتموا - بدراسة المنهج العلمى وقد كان للرياضيات الفضل فى ارساء أفكاره عن المنهج العلمى ، ومن ثم فان نتائج أبحاثه العلمية تتحدد باتجاهه الرياضى ، أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر بصفة مباشرة بكل من كانط وماخ ، لكنه كما يعترف هو ذاته ، يدين بالفضل لماخ وأرائه ، رغم أن أفكاره الأساسية فى حقيقتها تختلف اختلافا جذريا عن تلك التى ورثها عن ماخ .

ينظر بوانكاريه الى العلم على أنه " استقراي " فى المقام الأول ، بمعنى

انه يعتمد على التعميم من ملاحظة الجزئيات الوجودية بالعالم الخارجى ،
ومن ثم فالاستقراء العلمى لا بد وأن يعتمد على الاعتقاد فى وجود "نظام عام"
فى الكون ، مستقل عنه تمام الاستقلال ،ومن هذه الزاوية فان الاستقراء العلمى
عند بوانكاريه يختلف عن الاستقراء الرياضى الذى يعتمد على "حد مننا"
المباشر لقوة العقل وقدراته . ولما كان الاستقراء العلمى يعتمد على مثل هذا
الاعتقاد ، فان نتائجه تفتقر دائما " لليقين " لأن مسألة الاعتقاد فى وجود
نظام عام ومطلق تفتح الباب على مصراعيه للمك فى وجود نظام آخر أم .

واذا كانت الملاحظة والتجربة معا هما قوام المنهج العلمى ، فان
العالم لا يستطيع أن يلاحظ كل شئ فى الكون من حوله ، ولذا انما
عليه أن " ينتخب " من بين ما يلاحظ الجزئيات الملائمة التى يستطيع أن
يتكشف من خلالها أوجه التشابه والاختلاف ، كما أنه من الضرورى أيضا أن
يتم الانتخاب وفق مبدأ ما . والواقع أن بوانكاريه حين أرسى مبدأ الانتخاب
انما أدخل هذا المبدأ لدواعى أخلاقية وأخرى تتعلق بالمنفعة العملية ،
وأفضل العلماء من طبق مبدأ الانتخاب على ظواهر الطبيعة بوضعية تامة .

ان بوانكاريه يرى أن الوقائع فى حد ذاتها مرتبة ، وهذا الترتيب فى
" تدرج " ومن ثم فالوقائع التى لها قيمة أكبر هى تلك التى " يمكن أن
نستخدمها مرات عديدة " وهى التى تتمتع بخاصية التكرار ، لأن الأكثر عومية
بالنسبة للقانون انما يتشغل فى فائدته المتزايدة " . لقد أدرك بوانكاريه أهمية

خاصية "التكرار" فيما يتعلق بالتوصل الى تعميم من الخبرة ، وهى ميزة هامة من مميزات المنهج العلمى ، والوقائع التى أمامها فرصة أكبر فى التكرار تتشعب بخاصية "البساطة" ، لأنه توجد فرصة أكبر أمام العناصر المكونة لواقعة ما بسيطة للاتحاد مرة أخرى ، أكثر من تلك الفرصة التى تمنح لمكونات الواقعة "المركبة" للاتحاد . ومن جانب آخر فإن ما يبدو لنا على أنه بسيط انما يعتمد على طابع "الألفة" الذى يتمتع به ، وهنا فإن بوانكاريه يؤكد أن "الوقائع التى تحدث بصورة متكررة تبدو لنا على أنها بسيطة ، والسبب فى ذلك أننا تعودنا عليها" . لقد تمكن العلماء من العثور على وقائع بسيطة للغاية أكثر مما كنا نتصوره ، شال ذلك أن الفيزيائيين وجدوا هذه الوقائع فى الذرة ، كما وجدها الهولوجيون فى "الخلية" ووجدها الفلكيون فى المسافات بين الكواكب التى يمكن النظر اليها كنقط بالقارنسة بهذه المسافات .

ولكن ما دمنا قد وجدنا "الانتظامات" ، فإن علينا أن نبحث عن أوجه الاختلاف بدلا من "التشابهات" ، لأن الاختلافات هى الشواهد التى تحررنا وتتطلب البحث ، ومن خلال البحث عن أوجه الاختلاف يبدو هدف العلم جيدا ، إذ أن العلم يحاول أن يكشف القوانين التى تشمسل الوقائع المختلفة عن طريق التقسّم من الوقائع البسيطة واتعميم ، وتعد أهمية الوقائع هنا من زاويتين ، الأولى تسجيل النتائج العملية التى توفر لنا

الوقت والجهد ، لأننا لسنا بحاجة الى إعادة التجارب مرة أخرى ، أما الثانية ، فتهدو فمى التنبؤ بحدوث وقائع جديدة ، إلا أن بوانكاريه يؤكد لنا أن النتائج العلمية التى تنتهى اليها دائما إنما هى نتاج اصطلاحية .

لقد وجدت آراء بوانكاريه حول القانون العلمى صدى واسعا لها لدى بعض المناطق ، فذهب المنطقى المعاصر "كورنر" فى مقاله عن "طبيعة القانون العلمى" الى أن البحث فى القانون العلمى وطبيعته يرتد بصفة مباشرة الى الفرض العلمى ، فمعنى أن نقرر قانونا للطبيعة هو أننا ثبت فرضا صادقا ، أو فرضا أمكن توثيقه ، والعكس غير صحيح .

ولكن اذا كان تفسير القانون العلمى يعنى أن فرضا أمكن تحقيقه — على ما يقول كورنر — فما هى الشروط الضرورية التى يتعين أن يستوفىها القانون العلمى ؟

يرى فيلسوف العلم المعاصر بونج "فى مقاله بعنوان : "انحطاط ومعايير القوانين العلمية" الصادرة من مجلة فلسفة العلوم ١٩٦١ : أن القضية تكون معبرة عن قانون اذا كانت "بعدية" (أى ليست صادقة منطقيا) ، و "عامة" بمعنى ما (أى لا تشير الى أشياء فردية) ، و "عززت" بطريقة مفضلة فى الوقت الراهن فى مجال ما ، وتتنبأ الى نظرية ما (سواء

أكانت في طورها الأول أم النهائي) .

نريد الآن أن نشير إلى شروط العمومية الذي يتصف به القانون
العلمي كما يقول "بونج" ثم شرط انتماء القانون إلى نظرية ما .

معنى القول بأن القانون قضية عامة هو أنه ينطبق على كل أفراد
الظاهرة بدون استثناء ، مثل قولنا : " كل الحديد يتأكسد حين يتعرض
للأكسجين " هذه القضية عامة ، وتعبر عن قانون علمي ، لكن إذا قلنا :
" هذه القطعة من الحديد تتأكسد " فإن هذه العبارات لا تعبر عن قضية
عامة ، ومن ثم لا تنطوي على قانون ، إنه من الواضح أن بعض القضايا التي
تطلق على أسماء جزئية قد تكون مادة صالحة لتأسيس قانون للطبيعة
لكنها في حد ذاتها لا تؤسس القانون ، والسبب في ذلك أن العلم
لا يتألف من قضايا جزئية أو مخصصة ، شال ذلك أن الفيزياء لا تشير إلى حركة
الأجسام الجزئية المفردة ولكنها تضع القانون في صيغة عامة يمكن أن ينطبق
على كل الأجسام ، وهذه الحقيقة من المهم إدراكها في العلوم التطبورية .
على حين أن هناك من العلوم التي تدعى التجريبية — مثل علم النفس —
تعمل كثيراً على دراسة الحالات الجزئية ، فالحالات المرضية في علم النفس
ينظر إليها على أنها حالات تاريخية يمكن أن نكتشف من ثنائياتها قوانين
السلوك ، الفارق بين العلمين واضح كل الوضوح ، فالفيزياء تجاوزت منذ
قرون مضت مرحلة ما قبل العلم التي لا زال علم النفس يجتازها ، ويترتب على

هذا التمييز أن قوانين الفيزياء تتميز بالبساطة ، وليس المقصود بالبساطة هنا سهولة القوانين في الفهم ، فقوانين الفيزياء ليست سهلة الفهم فوائدا تبتدو البساطة في أن القانون يمكن تعديله في أقل عدد من الحدود الستة تتطلب عددا قليلا من الشروط ، شال ذلك انه لتقرير الحركة التي يسقط وفقا لها الجسم ، فانه لا يلزمنا معرفة لون الجسم ، أو رائحته ، وذائقته ، أو درجة حرارته ، وحرارة البيئة ، أو عدد الناس الذين سيشاركون في سقوطه ، أو العديد من العوامل الأخرى ، على حين ان التوصل الى قانون في علم النفس شلا يتطلب الاحاطة بكل العوامل التي انتجت السلوك الظاهر منها والضمني .

كذلك يترتب على القول بأن القانون الملقى هو قضية عامة ، أن القانون يجبر عنه في صورة شرطية ، والواقع أن القضايا العامة ، سواء في المنطق أم العلم تفسر على أنها شرطية ، وظالما ما تتخذ الصورة " اذا ... فان . . . " . شال ذلك " كل الحديد يتأكسد عندما يتعرض للأكسجين " هذه القضية يمكن ترجمتها على النحو التالي " اذا كان لدينا حديد فانه يتأكسد عندما يتعرض للأكسجين " وفي هذه الصيغة نلاحظ أن القضية تخبرنا بمسا سيحدث فقط تحت شروط معينة .

لكن من الضروري أن نعترف أن التفسير الشرطي للقوانين
 يفضي إلى صعوبات منطقية ، لأن الصورة الشرطية "إذا كان (أ) صادقة
 فإن (ب) صادقة" هذه الصورة في المنطق تكافئ "قولنا" ليست الحسالة
 أن (أ) صادقة ولكن (ب) كاذبة" على مذهب المثال "إذا كان هناك
 احتكاك فإنه ستوجد حرارة" هذه الصيغة تخل أحد قوانين الطبيعة ،
 ويمكن ترجعها على النحو التالي "ليست الحالة أنه يوجد احتكاك ولا توجد
 حرارة" .

* * *

حلقة فيينا والوضعية المنطقية ومبدأ التحقيق:

عرف مبدأ التحقيق في دوائر الفكر المنطقى لدرسة الوضعية المنطقية. لكن أقطاب هذه الدراسة لم يتفقوا على معيار محددة لتسيير هذا الجهد رغم أنهم "يتركون في تصورات واحدة بمعنىها ويواجهون المسائل بنفس الطريقة" ، فكل واحد من أقطاب هذه الدراسة له رأى مخالف للآخرين ، ووجهة النظر الأساسية التى بنى عليها موقفهم تقوم على أساس أننا نختبر الفروض أو النظريات من طريق مواجهتها بالخبرة أو التجربة ، انه بينما يرى بعضهم أن الاختيار يكون بالرجوع الى الخبرة ، يرى آخرون أن قضايا العلم يتم تحقيقها من طريق اختبارها من مواجهة قضايا أخرى ، ويمس "شليك" أول من قام بصياغة هذا الجهد... في إطار دائرة فيينا... بعد المناقشات الطويلة التى دارت بينه وبين فتجنشتون ، من جانب ومن احدى قضايا "الرسالة" ، خاصة القضية التى يقول فيها فتجنشتون "ولأن نفهم معنى قضية ما ، هو أن نمصرف ما هنالك ، اذا كانت صادقة" ، فقد عرفت هذه القضية في "دائرة فيينا" بأنها الاعلان الصريح من جانب فتجنشتون لقبول مبدأ التحقيق الأمر الذى جعل أصحاب الوضعية ، يذهبون الى أن معنى "القضية انما تحدده طريقة قبولها للتحقق ، أو بهيئة أخرى لا يصبح للقضية معنى الا عند ما تتيقن امكان تطبيقها تجريبياً ، وهذا التصريح يرتبط بموقف الوضعية المنطقية من انكار

المتافيزيقا وهو ما سبق أن نادى به هيوم في تصنيفه للقضايا السسي نوعين : الأول ، القضايا المنطقية والرياضية ، والثاني ، القضايا التجريبية ، أما القضايا الميتافيزيقية فليست بذات معنى أو دلالة حيث لا تندرج تحت أى من هذين النوعين .

قدم شليك أول صياغة محددة لبدأ التحقق ، في عبارته المشهورة التي يقول فيها " انه حتى نفهم قضية ما ينبغي أن نكون قادرين على أن نشور بدنة للحالات القسدية التي تجعل القضية صادقة مؤكدا لك الحالات التي تجعلها كاذبة " وهذه الحالات هي وقائع الخبرة ، فالخبرة هي السبي تقرير صدق القضايا أو كذبها " ، فالقضية تصف بالصدق أو الكذب ، عن طريق إحالتها للخبرة جاعرة ، لنرى هل هناك في الواقع الخارجى واقعة تشير الى ما تقوله القضية أم لا .

ومن خلال هذا المفهوم وجدنا " شليك " يذهب الى أن لكل شخص ملاحظاته الخاصة التي يمكن أن تعد أساسا للمعرفة العلمية التي يكونها من ظواهر العالم الخارجى ووقائعه ، وهذه المعرفة يحبر عنها في قضايا ، نختبرها عن طريق ما نستنبطه منها ، بعد الرجوع للملاحظة فإذا جاءت نتائج الاستنباطات متفقة مع ملاحظتنا الجاعرة ، فإننا في هذه الحالة نقول ان الخبرة أهدت النظرية وتصبح القضايا التي أمانسها " قضايا ملاحظة " .

وقضايا الملاحظة في مفهوم "شليك" ذات طابع مؤقت ، ينتهي بانتهاء صياغتها والرجوع الى الملاحظة ، فاذا ظهرت لدينا معطيات جديدة ، وأردنا أن نختبرها بالرجوع الى قضايا الملاحظة الأولى ، فإن هذا الاجراء يصبح صعب المنال لأن قضايا الملاحظة الأولى تكون قد فقدت خاصيتها الأساسية كقضايا ملاحظة ، لأنها أصبحت مضمعا للخطأ ، الذي يرجع الى التخيرات التي تطرأ على الذاكرة ، أو الخطأ في الكتابة ، وما الى ذلك من الموامل التي تفقدها خاصيتها الأساسية .

أما "نيراث" فإنه يؤسس موقفه على أساس أن "القضايا تقارن بقضايا شليها ، لا بالخبرة أو الوقائع ، أو بأي شئ آخر . فالخبرة أو الواقع أسسور بلا معنى ، وتنشئ للميتافيزيقا ، وبالتالي لا بد من رفضها" ، والبحث عن الأصل الذي يخلو من الميتافيزيقا . ومن ثم فإنه يرى أن القضايا لا يحد وأن تجس صياغتها متفقة مع نوع من القضايا التي يطلق عليها "قضايا البروتوكول" ، وقضية البروتوكول تحتوي على "اسم علم أو وصف معين لشخص ما يلاحظ شيئا محدد أو تحتوي على كلمات تشير الى فعل الملاحظة" وفي قضايا البروتوكول تشير ان الى أن "الشخص فلان يدرك كذا وكذا من المعطيات في زمان محدد تحديدا تاما ، وكان معين معين تام" .

ورأى "نيراث" فيما يتعلق بقضايا البروتوكول يبدو أنه مستمد من "نظرية الأضواء" التي تذهب الى أن "قضية ما مقبولة اذا اتفقت مع

القضايا المقبولة الأخرى ، ومفوضة اذا لم تتسق مع تلك القضايا المقبولة ،
والتي ترى ايضا انه اذا كنا متحسسين لقضية ما تتعارض مع نسقنا البأسف
من القضايا فانه يجب علينا في هذه الحالة أن نستبعد قضية أو أكثر من
القضايا التي قبلناها من قبل " .

لكن هناك اعتراضات أربعة تنسحب على نظرية الوضعية المنطقية
في موقفها هذا ، وهي :

الاعتراض الأول : ان مجموعة القضايا قد تكون متسقة فعلا فيما
بينها ، لكن هذا لا يعنى أن هناك أساسا تستند اليه المجموعة بحيث
يمكن القول بأن القضايا المؤلفة للمجموعة يقينية . ذلك لأن القضايا المؤلفة
للمجموعة تشبه البرهان الذي يوضح في صورة مقدمات ونتيجة . حقيقة قد
يكون البرهان دقيق من الناحية الصورية بحيث لا ينطوى على أغلوطية ،
وتلزم نتيجته عن مقدماته الا أن مثل هذا البرهان قد تكون مقدماته
كاذبة أو محتملة الصدق ، ولكن حتى اذا قبلنا المقدمة الأولى على أنها
احتمالية فاننا يستند احتمالها الى قضية أخرى خارجة على النسق السدى
تكون تلك المقدمة عضوا فيه .

الاعتراض الثانى : ان نظرية الاتساق انما تتضمن وجود عسدة
مجموعات من القضايا كل مجموعة متسقة فيما بينها ، ومع ذلك فكل مجموعة قد

تختلف أو تعارض مجموعة متسقة أخرى من القضايا أو مجموعات متسقة أخرى ، ومن ثم لا نستطيع أن نثبت الصدق المطلق لمجموعتين مسن القضايا تعارض الواحدة منهما الأخرى ، ولا نستطيع أن نقول ان مجموعة ما لها الصدق المطلق دون المجموعات الأخرى .

الاعتراض الثالث : ان الهدف الأساس الذي قامت من أجله الرضعية المنطقية انها هو انكار الميتافيزيقا والاحتكام الى الواقع التجريبي ولكنهم أنكسروا الاتجا الى الخبرة الحسية في موقفهم من تحقيق القضايا الأولية ، وأصروا أن يكون تحقيقها فقط في اطار النسقات اللغوية متلك خيانة لذهههم .

الاعتراض الرابع : ان الوضعون أرادوا توجيهنا نحو معرفة شاملة للألفاظ والكلمات دون أن تستند تلك المعرفة الى عالم الواقع ، كأنهم يقولون ان العالم الحقيقي هو عالم الألفاظ ، أما عالم الواقع فهو عالم وهمي .

أما "اير" فان له موقفا آخر في التحقيق يختلف تماما عما ذهبست اليه الرضعية المنطقية وقد أعلن هذا الموقف فيما يعرف بجدأ الكسان التحقيق الذي يصرى فيه " أن القضية التجريبية انما هي بمثابة فرض ينتظر التحقيق " .

يرى "أير" متفقا مع "هيسوم" أنه يمكننا تصنيف القضايا التي لدينا في قولتين أساسيتين : الأولى تنطوي على كل القضايا التي لها معنى وتشمل القضايا القبلية مثل قضايا الرياضيات والمنطق التي لا يتوقف صدقها على اجراء تحقيق تجريبي ، لأنها لا تتعلق بحالم الخبرة ولا تقدم لنا أحساراً عنه . ومن ثم فإنها صادقة صدقا مطلقا . والثانية تتضمن القضايا التجريبية التي تتصل بالواقع الابريقي ، ويتوقف صدقها بالتالى على عالم الخبرة . والقضايا التي لا تندرج تحت أى من القولتين تنتم بكونها قضايا ميتافيزيقية فارقة من المعنى .

ويقدم لنا "أير" تمييزا بين نوعين من التحقيق في اطار تصنيفه للقضايا الى قبلية وتجريبية ، حيث يميز بين التحقيق بمعناه القوى والتحقيق بمعناه الضعيف . التحقيق بالمعنى القوى توصف به القضية " اذا كان من الممكن اثبات صدقها اثباتا حاسما " وهذا المعنى للتحقيق تنتج عنه القضايا القبلية ، أى قضايا المنطق والرياضيات ، و " القضايا الأولية " وهى القضايا الوجدانية والقضايا التي تعبر عن الاحساسات والانفعالات الشخصية ، ويكون تحقيقها بالرجوع الى الوقائع مباشرة من حيث تمثل الخبرة الراهنة . أما القضية التي تنصف بأنها ممكنة التحقيق بالمعنى الضعيف فهى تلك التي " اذا كان من الممكن للخبرة أن تجعل لتلك القضية صدقا احتماليا " بمعنى الميل للتصديق وهذا المعنى ينسحب على قضايا العلوم التجريبية

مثل الفيزياء .

ومعنى وصف القضية التجريبية بأنها ممكنة التحقيق بالمعنى الضعيف، يمثل في أن العلماء حين يرتدون للواقع التجريبي لاختبار النتائج التي حصلوا عليها من القروض التي أخضعت للاختبار، فإنهم يعرفون جيدا أن الخبرة الهامشية لا تضي طابع اليقين المطلق على النتائج، وأنما تجعلها احتمالية الصدق، فهذه القضايا إذن "تصف جزءا من عالم الخبرة الواهنة أو المسكة فإذا أيد عالم الخبرة هذه القضية كانت صادقة وإذا تناقضت مع ما لدينا من وقائع أو حوادث أو ظاهرات كانت قضية كاذبة".
والقول بأن القضية إذا ما تأيدت كانت صادقة وإذا تناقضت كانت كاذبة يستند إلى أن تحليلات العلماء كشفت لنا من صعوبة التنبؤ بيقين تام ينسحب على كل حوادث المستقبل، فقد تنكشف لنا في المستقبل حالات تضي إلى تلك سبب النتائج التي توصلنا إليها في الحاضر، وبالتالي تؤدي إلى بطلان الفرض ورفضه، لذا فإننا نقول إن التحقيق يتم فقط "في ضوء الخبرة الراهنة": قد تنكشف في المستقبل إن للذرة مكونات أو خصائص غير التي نعرفها الآن. ولذا فإننا ننظر للقضية التجريبية "كل ذرة تتحرك من الكتلون أو الكتلونات من حولها نواة" على أنها قضية يمكن تحقيقها فقط بالمعنى الضعيف، ومن ثم فإن موقف "أير" يكتسب أهمية من التمييز بين التحقيق الحاسم الذي ينسحب على القضايا القبلية والتحقيق الاحتمالي الذي يمكن

في إطاره قبول قضايا العلوم التجريبية • التحقيق الحاسم تحقيق بالمعنى القوي • والتحقق الاحتمالي تحقيق بالمعنى الضعيف • ولا يمكن تحقيق القضية التجريبية تحقيقاً حاسماً لأنهم :

الأول : انه مهما ازدادت الحالات التي تواجهنا بها الخبرة الإحصائية لتأييد القضية التجريبية • فلا يمكن إقامة الصدق الكلي للقضية •

والثاني : ان هناك عددا لا متناهيا من الأمثلة الجزئية يندرج تحت القضية ولم نطلعنا الخبرة عليه سوا • ما كان منها في الماضي أم الحاضر أم المستقبل •

على هذا النحو نذهب أن "أير" في نسق الفلسفة المعاصرة يثق مع "هيوم" في تمييزه بين القضايا القبلية والقضايا التجريبية • وفي إنكاره لصفة اليقين المطلق الذي اتسمت به القضايا التجريبية في الاحتقار التقليدي • ولكن نجد أنه يتجاوز موقف "هيوم" مطورا إياه من خلال المفاهيم والتصورات التي كشفت عنها التطورات العلمية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر • خاصة فيما يتعلق بقبول قضايا هذه العلوم : أنكر "أير" وصف قضايا هذه العلوم بمعنى احتمالية الصدق الذي نجده في

نظريات الاحتمال الرياضية "ونستطيع أن نقول في ضوء تصور الاحتمال ، أننا نتصور احتمال صدق القضية على أنه ميل للتصديق ، لدينا أيضا موقف أصيل يعبر عنه "أير" فيما يتعلق باختيار الفروض . ليس هناك اختبار حاسم لقضايا العلوم التجريبية . الاختبار يكون فقط بالمعنى الضعيف الذي يعنى الميل للتصديق في ضوء الخبرة الواهنة . وهذا ما جعل "أير" يصف الهدأ الذي يتأدى به في تحقيق العلوم التجريبية بأنه "هدأ المكان التحقيق" .

الا أن كارل هيغل يعتمد بأفكاره عن هدأ التحقيق موبتخذ طريقا مخالفا لكل الآراء التي ذهبت إليها الرضمية المنطقية موبتقرب الى حد ما من موقف كارل بوبر . فقد وجد هيغل أن هدأ التحقيق يفضي الى مشكلات منطقية لا يمكن الخروج منها . فضلا عن أن تاريخ العلم لا يدلنا بمسورة واضحة على ما يمكن أن نسميه بالتحقيق . فالعلوم تسمى لدرجة من التأييد ، لأن التحقيق انما أسرا مستحيلا لارتباطه بالاستقراء ، فاذا كنا نهتم من التحقيق للفروض التي يضمها العالم وهو يمدد تفسير الظواهر ، فان هذا الاجسراء يتطلب منا "أن نتنظر نهاية العالم" ، حتى يمكن أن نتحقق بالمعنى الدقيق لكلمة التحقيق . هذا الى جانب أن كل الفوائد في تاريخ العلم تدلنا على أن العالم "ينتخب" عينات مثله ويقوم بأجراء تجاربه على

هديهها . ومعنى هذا الاجراء من جانب العالم ان سألة التحقيق متعذرة بل ومستحيلة . ومن ثم علينا ان نطرح التحقيق جانباً ونحدث عن التأييد .

ان هيجل يرى أن نتائج الاختبارات التي تجرى بالنسبة للفروض لا تزودنا ببرهان حاسم ، يمكن على أساسه أن نقبل الفرض . فالاختبارات تقدم لنا "بينة" تؤيد الفرض بدرجة أعلى أو أقل . ولذا فان قبول الفرض وتأييده يستند الى مجموعة متباينة من الخصائص عن البينة ذاتها ، وهذه الخصائص هي التي تجعلنا نقبل الفرض .

ومع أن الشواهد الجديدة المؤيدة للفرض كثيراً ما يقال انها ترفع من درجة تأييده الا أن هيجل يذهب الى أنه لا يمكن أن نعتد على عدد الشواهد التي ينظر اليها على أنها كم مضاف للبينة ، بل على العكس من ذلك لا بد وأن نبحث عن تنويع البينات . فكلما كان التنوع غديداً كسان التأييد للنتيجة أقوى .

ومن بين العوامل المتعددة التي تؤدي الى عدم القدرة على تأييد الفرض ، أن يكون التنوع مستحيلاً ، لعدم معرفتنا الجيدة بالحد الأدنى للمعامل التي تؤثر على الظاهرة ، أو لاختلاف قوة الابصار لدى المجرسين ، أو لاختلاف معتقداتهم .

ويلاحظ هيجل ، أن الفرض حين يوضع لتفسير ظاهرة معينة ، فإن الصورة أو الهيئة التي يوضع يستقناها الفرض تتضمن الظاهرة ذاتها ، وعلى هذا فإن الظاهرة التي نريد تفسيرها تشكل هيئة مهيئة للفرض ، إلى جانب ضرورة تأييد الفرض بهيئات جديدة تضيفها معطيات لم تكن معروفة من قبل أو لم يتضمنها الفرض ، وربما كان هذا مثلاً في أن الكثير من الفروض في فسي نطاق العلوم الطبيعية وجدت تأييدها من الظواهر الجديدة ، وكانست نتيجة ذلك أن ارتفعت درجة تأييدها ، مثال ذلك أن فرض الجاذبية النيوتوني وضع أساساً لتفسير حركة سقوط الأجسام وحركة الكواكب ، ولكن وجد ظواهر جديدة مثل ظاهرة المد والجزر ، دل على تأييدها لهذا الفرض ، رغم أنه لم يوضع لتفسيرها ، فالتأييد بوقائع جديدة يزيد من ثقتنا بالفرض .

كارل بوبر وجدأ قابلية التكذيب :

يشل "كارل بوبر" اتجاهها منطقياً له أهميته في الفكر المعاصر، فقد عرف باتجاهه النقدي من مختلف الآراء والنظريات المنطقية، ومن بين الآراء التي تناولها "بوبر" بالنقد الجديد، موقف الرضعية المنطقية من جدأ التحقق في ارتباطه بالمنطق الاستقرائي.

يذهب "بوبر" في اتجاهه الأساسي إلى تأكيد أمرين متصلين :
 الأول، أنه لا يمكننا أن نتحدث عن نوع من التأييد الاستقرائي لفروض ونظريات العلوم الطبيعية، لأن تصور احتمالية الفرض لا يزودنا بوسائل دقيقة للحكم على الفرض ذاته، والثاني، أن الخطوات المتبعة في اختبار فروض العلوم الطبيعية ينبغي تحليلها بدون أن نلجأ لاستخدام تصور قابلية التحقق الذي ذهبت إليه الرضعية المنطقية، وبدون أن نستخدم تصور الاستقراء، أو احتمالية الفروض.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فإن بوبر يتناولها في ضوء موقف الاستقرائيين من مسألة "تبرير الاستقراء" ومن خلال موقف "رشنباخ" السدي اقترح جدأ احتمالية الفروض، لانقاذ المنطق الاستقرائي، خاصة في جدأ التحقق.

إن الاستقراءيين يزعمون أن العلوم الاستقرائية تتميز بأنها تستخدم
 "الطرق الاستقرائية" وبالتالي ينظرون إلى منطق الكشف العلمي على
 أنه يتطابق مع المنطق الاستقرائي، لكن "يوير" يرى أن الاستدلال الاستقرائي
 الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية
 ليس له ما يبرره، لأننا قد نتأثر إلى نتيجة كاذبة، ومن ثم فإنه يرفض
 تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق الجزئية، لأن وصف القضايا
 الكلية بصفة العمومية - بناءً على هذا الانتقال - يتطلب منا أن نقسم
 باستقراء تام لكل الجزيئات الموجودة في العالم وهذا مستحيل.

على هذا النحو نجد "يوير" يصطدم برأى "رشنباخ" الذي أكد
 أهمية مبدأ الاستقراء، على اعتبار أنه يحدد صدق النظريات العلمية
 "ومعنى أن نحذفه من العلم، هو أننا نجرد العلم من القوة التي يفسر
 عن طريقها صدق أو كذب نظرياته".

ولكن "يوير" يهاجم رأى "رشنباخ" وينقده بحسب ما قلنا: "إذا كان
 مبدأ الاستقراء مبدأً منطقياً بحتاً، فلن تكون هناك مشكلة تعرف بمشكلة
 الاستقراء، لأنه في هذه الحالة، ستصبح كل الاستدلالات الاستقرائية
 منظورة إليها على أنها منطقية بحتة، أو تحصيلات حاصل، تماماً كالاستدلالات
 التي تصل إليها في المنطق الاستنباطي، ومن ثم فإن مبدأ الاستقراء

لا بد وأن يكون قضية تركيبيه يصبح نفيها ممكنًا منطقيًا .

من خلال هذا النقد ينظر "بوبر" الى هذا الاستقراء على أنه "زائد" أي غير ضروري ، لأنه يفرض الى عدم الاتساق المنطقي ويفسر هذه الخاصية بأنه اذا حاولنا أن نعتبر صدق هذا الاستقراء على أنه معروف من الخبرة ، فان نفس المشكلات ستنشأ لدينا من جديد ، لأننا كي نبرر هذا الاستقراء لا بد وأن نستخدم استدلالات استقرائية أخرى ، ولكن نبرر هذه الاستدلالات الأخيرة ، يجب أن نفترض هذا استقرائنا أعلى في درجة نظامه موهكذا فان هذه العملية تفضي الى ارتداد لا نهائي الى الوراء .

كما وأن رأى "رشنباخ" القائل بأن هذا الاستقراء يستند الى الاحتمال حيث ان العلم في أدق صورة نقد ما مويؤكد أننا لا نصل الى صدق أو كذب بالمعنى المطلق ، بل نصل فقط الى درجة من الاحتمال التي تحدد لنا حدود الصدق والكذب . هذه الفكرة من جانب "رشنباخ" تعرضت للنقد أيضا لأنها - كما يرى "بوبر" - اقحمت على هذا الاستقراء لانقاده ، ذلك لأنه " اذا ما أسندنا درجة من الاحتمالية للقضايا المؤسسة على الاستدلالات الاستقرائية ، فانه لا بد من تبرير درجة الاحتمالية عن طريق هذا استقرائي جديد . . . وهذا الهدأ الجديد بدوره لا يسد

من تبريره ، وهكذا . . .

ولكن "رشنباخ" يوجه نقدا الى "بوبر" ، يفضل أن تناقشه بعد أن نعرض النقطة الثانية عند بوبر ، يرى "بوبر" أن هناك خطوات معينة لا بد وأن نتبعها في اختبار الفروض فيمكننا من فكرة ما جديد - ففرض أو تخمين - وضعت بطريقة مؤقتة ، أن نستخلص النتائج من طريق الاستنباط المنطقي ، وهذه النتائج يمكن مقارنتها بعضها ، وبالقضايا الوثيقة الصلة بالموضوع ، حتى يتسنى لنا الوقوف على العلاقات المنطقية التي توجد بينها ، وهنا يجوز "بوبر" أربح خطوات أساسية هي :

أولا - طريقة المقارنة المنطقية للنتائج التي يمكن عن طريقها اختبار الاتساق الداخلي للنسق .

ثانيا - البحث عن الصورة المنطقية للنظرية ، لنرى ما إذا كانت تتواءم بكونها امبريقية أم علمية أم تحصيل حاصل .

ثالثا - المقارنة بين النظرية وغيرها من النظريات الأخرى ، خاصة عن طريق تحديد ما إذا كانت النظرية تشكل تقدما علميا أم لا .

رابعا - اختبار النظرية ذاتها على طريق التطبيقات الامبريقية للنتائج التي يمكن أن تستنبط منها .

وهذه الطريقة تهدف الى معرفة كيف أن اقتناج الجديدة للنظرية تستطيع أن تفسر بتطبيقات التطبيق ، سوء من طريق التجارب العلمية البحتة ، أم عن طريق التطبيقات العلمية التكنولوجية ، كما وأنه باستخدام القضايا التي سبق قبولها في سياق المعرفة العلمية ، يمكن اشتقاق قضايا أخرى جزئية ، فهي نطلق عليه "التهنؤات" خاصة التهنؤات التي يمكن اختوارها أو تطبيقها بسهولة ، ومن بين هذه القضايا نختار التهنؤات التي ليست مشتقة من النظرية السائدة - أي التهنؤات التي تناقض النظرية السائدة - ثم نبحث عن الفصل في هذه التهنؤات بالنسبة للقضايا المشتقة عن طريق مقارنتها بنتائج التطبيقات العلمية والتجارب . فإذا كان الفصل "موجبا" ، بمعنى أن النتائج الجزئية له مقبولة ، فإنه يقال في هذه الحالة أنها اجتازت الاختبار . أما إذا كان الفصل "سالبا" فإن النظرية التي استهبطت منها ، في هذه الحالة تكذب . ويجب أن نلاحظ أيضا أن "الفصل الموجب" وحده هو السندى يؤيد النظرية أو الفرض ، بينما الفصل السالب يبطلها . وطالما أن النظرية أصبحت تفسر بأفراض الاختبار ، ولا يمكن افحصها بنظرية أخرى من نظريات العلم ، فإننا نقول أن النظرية حققت أغراضها ، أو أنه أمكن التوصل إلى "تميز" للنظرية أو الفرض .

هذه الافكار التي يقدمها لنا بوبر عن طريقة الاختبار والخطوات

التي يتمسك على المنطقي أن يتبعها وهو يحدد القيام باختبار فرض مسن
الفورس، تسمير وفق الاطار الذي يضعه "بوير" لنهج البحث في مجال
العلوم الطبيعية، وفي نفس الوقت، كانت أيضا من الاهداف الرئيسية لنقد
"رشنباخ" بالاضافة الى ما سبق أن ذكره "بوير".

يذهب "رشنباخ" الى أن "بوير" أفضل جوانب هامة من التفسير
بيس الاستدلال الاستقرائي والاستدلال الاستنباطي، بينما نجد أن -
النتيجة في الاستنباط متضمنة منطقيا في القدمات، وبالتالي قد نصل الى
نتيجة كاذبة رغم صدق القدمات، نجد على العكس من ذلك أن الاستقراء
يهدف الى الكشف عما هو جديد، لأنه ليس مجرد تلخيص للملاحظات
السابقة فقط، بل انه يمنحنا القدرة على التنبؤ. وبالتالي فان اعتقاد
"بوير" بأن تفسير النظريات يتم من خلال وضعها في نسق استنباطي،
هذا الاعتقاد لا يمكن قبوله، لأن "الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية،
ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، وانما هو العكس، أي الاستدلال
من الوقائع على النظرية". فطما هو معطى هو الوقائع الملاحظة، وهذه
هي التي تكون المعرفة المقررة التي يبنى تحقيق النظرية على
أساسها".

بالاضافة الى هذا فان "رشنباخ" يرى أن "بوير" أساء فهم

الوصف النفي للكشف العلى ، حين يسترشد العالم فى كشفه
 بالتجربات أو القروض ، مما جعله ينقد الاستدلال الاستقرائى ، حيث لم
 يتبين أن "العالم الذى اكتشف نظريته بالتجريب لا يعرضها على الآخرين
 الا بعد أن يطمئن الى أن الوقائع تبرر تخمينه " وفى سبيل الوصول الى
 هذا التبرير يقوم العالم باستدلال استقرائى .

وكل ما يمكن للمنطق أن يقوم به فى نطاق هذه الخطوة ، يظهر
 فى تحليل العلاقة بين الوقائع التى لدينا وبين النظرية التى تفسرها ،
 وبالتالى يصبح تبرير النظرية على أساس الوقائع هو الموضوع الحقيقى
 للاستقراء .

أما فيما يتعلق بنقد "بوبر" لادخال حد الاحتمال للاستدلال
 الاستقرائى ، وأنه يغضى الى ارتداد لا نهائى للواء ، فان "رشنهاخ"
 يرى أن الوقائع التى نلاحظها تدنا فقط بدرجة من الاحتمال للنظرية
 بأن تجعلها محكمة ، لا بمعنى أنها تضى عليها طابع اليقين المطلق ،
 فالاستدلال الاستقرائى يقدم لنا فقط درجة من الاحتمال أو الترجيح
 التى يتم التوصل اليها من الوقائع ، وبالتالى فان مقدمات الاستدلال ، هى
 التى تجعل نتائجه احتمالية ، مما يمكننا من المعرفة التنبؤية .

والواقع أن "رشنباخ" في نقده "لويبر" لم يهتم المعنى الذي قصد إليه من الاستنباطه لأن "لويبر" لم يكن يحدد المحدث عن "الاستنباط" الصوري الذي يضر في مقدمات النتائج، وبالمثل لا تفيد النتيجة فيه شيئاً جديداً، أكثر مما تفيد المقدمات، بل إن "لويبر" يقصد إلى نوع آخر من الاستنباط الذي يكشف عن حقائق جديدة، حين ينتقل من مقدمات معلومة إلى نتائج لم تكن معلومة، وهذه النتائج تفيد علينا جديداً، وهذا هو "الاستنباط البرهاني" تماماً كالبراهين الرياضية التي تزودنا بنظريات جديدة لم تتضمنها التعميمات والاهدييات، ولكن كيف يتصور لويبر هذه الخطوة في إطار الخطوات التي قدمها لنا؟

يلجأ لويبر إلى استخدام "مبدأ قابلية التكذيب" الذي يحتسب بدوره لفهمه عن "نمو المعرفة العلمية" لأن مفهوم "النمو" حيوي وضروري لكل من جانبي المعرفة العقلية والاهريقية فطريقة نمو العلم هي التي تجعل العالم يحوز بين النظريات التي لديه، ويختار أفضلها، كما يتيح له الفرصة لابتداء الأسباب لرفض النظريات واقتراح البسوط التي لا بد من توافرها، حتى يمكن القول عن أية نظرية أنها مقنعة، ومفهوم النمو لا يعني مزيداً من الملاحظات والتجارب، بل يتضمن في التكذيب المتكرر للنظريات العلمية، وإحلال نظريات أخرى أكثر انشاعاً لأن "منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات البصيرة،

والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات .

وفكرة النمو عند "بوبر" تعنى صورة من صور التقدم ، وبالنسبة الى يصبح "مقياس التقدم" هو ما يحدد نمو العلم ، فإذا كانت لدينا نظرية ما ، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها ، فإن النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار ، وبالتالي فإنه يمكن لنا تطبيقها . وهذا هذا المقياس على نمو المعرفة العلمية ، لأنه "حدي" وبسيط . وهذا ما جعل بوبر يؤسس علاقة شروطة بين مقياس التقدم ، والتكذيب المتكرر للنظريات العلمية . فالنظرية المتأسكة منطقيا هي تلك التي تجتاز مراحل الاختبار الأربعة وتتضمن إمكانات أكبر للتفسير والتنبؤ .

وحتى تكون النظرية متأسكة منطقيا ، لابد لنا وأن نلجأ مباشرة لمعرفة ضوابطها أو محتواها المنطقي . فإذا كانت لدينا النظرية () التي ترمز مباشرة لقوانين "كهر" الثلاثة ، والنظرية () التي ترمز لقوانين "جاليليو" ، فإن ضوابط النظرية التي تشتمل على النظريتين معا ، ولتكن () سيكون دائما أكبر من ، أو على الأقل مساويا ، لأي من النظريتين () ، () كل على حدة ، فإذا كان القرض المؤلف للنظريتين معا نفسير اليه بالنظرية () ، والرموز () يشير الى المحتوى في الحالات الثلاث ، فإن :

أى أنه إذا ازداد المحتوى ، قلت درجة الاحتمال ، أى ازدادت
 اللااحتمالية ، ومعنى هذا أنه إذا كان نمو المعرفة يتشغل فى أننا نعمل مسن
 خلال نظريات يتزايد محتواها ، فإن هذا يعنى أيضا أننا نعمل من خلال
 نظريات يتناقص احتمالها ، فالهدف الأساسى لا يتشغل فى الحصول على
 نظرية تعبر عن درجة احتمال أعلى ، كما هو الشأن فى نظرية حساب الاحتمالات
 الرياضية ، بل أننا نسعى للحصول على نظرية قوتها التفسيرية أكبر من القوة
 التفسيرية لاية نظرية أخرى ، والاختيار هنا يعنى أننا ننقل من نظريات
 أقل قابلية للتكذيب الى نظريات أكثر قابلية للتكذيب .

كون واستحالة التحقيق والتكذيب

الا أن فلاسفة العلوم ، الذين يمثلون الاتجاه السائد الآن - بعد "بوبر" - وفي قد شهم "كون" ، ويرفضون رأى "بوبر" عن هذا التكذيب ، والذي يضعه في مقابل هذا التحقيق عند الرضعية المنطقية ، ويجسدون أن التكذيب مستحيل منطقيا ، كما أن التحقيق مستحيل منطقيا .

كما وتقوم فكرة "كون" الأساسية على نظرة جديدة للعلم ، فالعلم يمر بمرحلتين متتاليتين : الأولى مرحلة "العلم السوى" ، والثانية مرحلة "العلم الشاذ" أو "العلم الثورى" في المرحلة الأولى نجد أن العلماء يعملون بنظريات وفروض معينة ، بالإضافة الى مجموعة من الطرق العامة أو الأساليب التي تواضعوا عليها لحل "المعضلات" العلمية التي تقابلهم . وفي هذه المرحلة فإن الدور الذي يقوم به العالم هو دور التنفيذ وليس "المكتشف" وبالتالي فإن العالم حين يفشل في حل المعضلات التي أمامه ، يكون الحكم عليه هو بالفشل ، لاخفاقه في حل المشكلات بالرجوع الى المعلومات العلمية المقبولة ، أما النظرية فلا يمكن لنا الحكم عليها بالفشل . والسبب في ذلك أن العلماء في هذه المرحلة موهطين "بنموذج" معين ، أو اطار فكري محدد ، لكن في المرحلة الشاذة الى يحدث فيها انقلاب علمي ، نجد العلماء ينتقلون من نموذج الى آخر أى ينتقلون

من مجموعة الفروض والنظريات السائدة في ظل النموذج الأول ، إلى مجموعة جديدة مختلفة عنها تماماً . وهذه المرحلة هي ما يمكن أن ينطبق على كلام بوهر بصدد مسألة التكذيب رغم أن الانتقال يتم من نموذج إلى آخره دون أن يحدث تكذيب للنموذج القديم مثال ذلك : أن قوانين الحركة لنيوتن كانت تستند إلى فكرة المكان والزمان المطلق ، أما نظرية النسبية الأينشتينية فقد أوضحت أن هذه الأفكار إنما هي أفكار نسبية وبالتالي تعدلت صيغ قوانين نيوتن للحركة "وفق رأي" بوهر" فان الانتقال من صيغة " نيوتن" إلى صيغة "أينشتين" ، يتملق بالتكذيب في مقابل التحقق . ولكن كما وجد "كون" استحالة التكذيب والتحقق منطقياً ، فانه ينظر للانتقال من نموذج " نيوتن" إلى نموذج " اينشتين" معلناً أنه مشروع من زاوية التفسير .

أعزنا في حديثنا عن شروط القانون العلمي إلى أن "بونج" يشير إلى أن شرط انتماء القانون لنظرية ما من أهم الشروط ، فما هي النظرية العلمية ؟ وما هي علاقة النظرية بالواقع ؟ وهل هناك شروط للنظرية ؟

القانون العلمي يعبر عن ظاهرة من الظواهر فإذا كانت هناك ظواهر متعددة فمن الطبيعي أن تنشأ لدينا قوانين متعددة داخل نطاق العلم الواحد ، كل منها يعبر عن حيز من الظواهر من الظواهر ومجموعة القوانين داخل العلم الواحد تتراكم مع بعضها في نهاية الأمر لتشكل النظرية وهكذا

النظرية العلمية تعبر عن مجموعة من القوانين العامة التي يرتبط أحدها بالآخر ارتباطاً متسقاً يعتمد بعضها على بعض، وهي جميعاً متعلقة بنسوع واحد من الظواهر، وكل قانون في النظرية العلمية يفسر جانباً معيناً من تلك الظواهر، بحيث أن القوانين الموافقة للنظرية العلمية تفسر تلك الظواهر من كل جوانبها .

على هذا النحو نفهم من النظرية العلمية أنها تفسر الواقع الخارجى .
ولكن هل يتفق فلاسفة العلم حول موقف معين من علاقة النظرية العلمية بالواقع الذى جاءت لتفسيره ؟ أم أن هناك وجهات نظر متعددة ؟

علاقة النظرية بالواقع :

أولاً - كارتان ومستويات المفاهيم العلمية :

يرى فيلسوف العلم المعاصر "رودلف كارتان" في مؤلفه "الأسس الفلسفية" للفيزياء أن أفكارنا العلمية تقع في مستويات مختلفة فوأهم ما يميز هذه الأفكار أنها تستند إلى قاعدة تجريبية ثابتة هي "المعطيات الحسية" وأنه إذا أردنا أن نقوم تركيبات منطقية لأفكارنا - أى نضعها على صورة نظرية - فإن علينا أن نستعين بالمنطق الرياضى ورمزيته الدقيقة خاصة فى نظريتى العلاقات والأصناف.

كد لك فانه حتى نكشف عن التطابق بين النظرية والعالم الخارجى - من حيث أن النظرية جاءت أصلاً لتعبر عن الواقع - لا بد وأن ننظر فى رموز اللغة - فالرمز الذى نستخدمه يشير الى شىء فى الواقع الخارجى هو - من ثم وجب أن يستند استخدامه الى قاعدة - وهنا تتميز اللغة العلمية عن اللغة العادية فى أن الأخيرة لا تستند الى قاعدة معينة تكشف عن استخدامها الرمزى.

وبناء على هذا فإن كارتان يميز فى المفاهيم العلمية بين المستويات

الآتية :

١ - المستوى الكيفي المتعلق بالاشياء المدركة حسيا وصفاتها ،
حيث نتجىن فى هذا المستوى أجسام الاشياء وأشكالها ومواصفاتها المختلفة ،
ودرجة صلابتها ودرجة حرارتها ووزنها النوعى عن طريق استخدام الملاحظة
والتجربة .

٢ - المستوى الحسى المتصل بالمقادير الذى تنتج فيه القوتيا ، بصفة
خاصة الى الاشارة للمحسوسات الكيفية بأرقام ودرجات عن طريق العد والقياس .
٣ - المستوى المجرد الذى نصل فيه الى بناء المعرفة العلمية المجردة .
والمعرفة فى المستويات المختلفة ترتد بصفة أساسية الى الجانب . سب
التجريبى ومن ثم فان أى فكرة لاتخضع للقاعدة التجريبية لا يمكن أن تكون
علمية .

فمن الواضح ان ان كاناب يجعل الجانب التجريبى الاستقرائى معيار
الصدق الوحيد لكل معرفتنا العلمية ، والشرط الضرورى لبناء النظرية العلمية ،
أى انه التزم منذ البداية بنقطة انطلاق معينة هى الخبرة الحسية التى تصبح
مجموعة المعطيات الحسية فيها معبرة عن الجسم الطبيعى ، وبالتالي تصبح
النظرية معبرة عن تعريفات مشتقة من الخبرة .

ان وجهة النظر التجريبية التى يعبر عنها كاناب تنظر للمعطيات

الحسية على أنها مجموعة الصفات التي تصلنا عن طريق الحواس ، لأن
الاشياء الموجودة في العالم الخارجى تخضع للاختبار التجريبي ، حيث
يستطيع الانسان اختيارها لمعرفة خواصها الأساسية . فإذا كنا بصدد
الحدوث عن المعادن ، فإننا نتيقن أمرين : الأول ، أن هناك اختلافاً
بين المعادن وفقاً للخواص الأساسية لكل معدن . والثاني ، أن المعادن
جميعها تشترك في خواص معينة ، والواقع أننا حينما نتعرف على هذه
الخواص فإننا نقف فقط على معطيات حسية ، ولا يهينى لنا أن نتحدث
عما وراء المعطيات الحسية ، ما لا تستطيع أدوات الحس أن تدركه .

لا شك أن اعتماد الخبرة كمصدر للنظرية يعد بمثابة الاطلاق
التجريبى الأول ، لكن هذا الرأى لا يستند الى تحليل دقيق لنظريات
العلم لأنه يغفل دور العقل الخلاق فى البناء النظرى للعلم ككل . فما
نلاحظه أن النظريات الفيزيائية المتطورة مثل النظرية الذرية تتحدث عن
أشياء ، هى من حيث المبدأ ، ليست موضوعة للدراك الحسى المباشرة لأن
الخبرة لا تزودنا بمعطيات حسية مباشرة عن الذرات . فإذا قبلنا رأى
كارناب فمعنى هذا أن علينا أن نستهجد عدداً من النظريات العلمية
الهامة التى كشفت نتائجها عن تطبيقات عملية فى الواقع الخارجى .

ثانياً - ماكس بلانك والمعامل الثلاث :

إن النظريات العلمية المتطورة تفهم التركيب النظري للعلم على نحو مخالف لما تصوره كارناب . فهذا ماكس "بلانك" - وهو من أعظم مفكرى القرن العشرين - ينظر للنظرية الفيزيائية نظرة جديدة ومختلفة تماماً عن تحليلات التجريبيين . وتتسم نظريته بصفة عامة بالعمول والتطور ، لأنه يحاول أن يقوم موازنة دقيقة بين ما يأتى عن طريق الخبرة بالاستقراء المستند الى الملاحظة والتجربة ، وما يأتى عن طريق العقل بأبداءه وطاقاته الخلاقة فى تجاوز ما هو حسى الى ما وراءه . ولا معنى لهذا بطبيعة الحال أن بلانك يذهب بنا بعيداً فى أغوار الميتافيزيقا . ولكننا فى الواقع نريد أن يضى على النظرية العلمية شيئاً من الدقة والاتساق بحيث لا تهدو هناك فجوة بين التجريبي والعقلي .

وحقيقة موقف بلانك من النظرية العلمية كما يوضحه لنا فى مؤلفه " صورة العالم فى الفيزياء الحديثة " تتضح من خلال نظريته الرياضية الى العالم فى ضوء نظريات الفيزياء المتطورة .

١ - لدينا عالم المعطيات الحسية الذى تأتىنا منه المعرفة المتعلقة بالأمياء . ونحن نعرف هذا العالم عن طريق الملاحظة والتجربة استقرايياً . وعالم المعطيات الحسية متغير بالنسبة للملاحظين ويرتبط بالمقاييس ، ويمين

٣٠ عالم المعطيات الحسية لا يعمل به لدى الملاحظين جميعا .

١ - العالم الحقيقي وهو مستقل تماما عن حواسنا وادراكنا ، وموسع
مديا . باننا نتعرف عليه من خلال عالم المحسوسات .

٣ - العالم الثالث الذى يعد بمثابة صورة العالم كما يقدهمها
لنا عالم الفيزياء ، ويقوم هذا العالم بين عالم المعطيات الحسية والعالم
الحقيقى . وصورة العالم على هذا النحو تمثل الابداع الخلاق للمفكر
الانسانى .

٤ - العالم المنطقى وفيه نطاول نظم صورة للعالم على شكل نسق
منطقى تحكمه بديهيات قليلة وقوانين منطقية معينة حتى يمكن رسم صورة
العالم .

والواقع أن تقسيم بلانك للعالم على هذا النحو من خلال نظريات
الفيزياء المعاصرة يشير الى أمر هام ، فمعلماء الفيزياء حين يقومون بدراسة
العالم الخارجى يلجأون الى استخدام أسلوب البحث العلمى للتوصل الى
نوع من المصرفة الدقيقة والضبوطة للعالم الذى يحيط بنا ، ويفهمون أيضا
أن المعطيات الحسية تمثل أولى مراحل فهم العالم الخارجى ، ولكنها
فى نفس الوقت لا تقدم لنا معرفة كافية بالعالم الخارجى ، لأن المقاييس

الستخدمة في البحث العلمي محدودة في قدرتها ولا تستطيع الانفاد
الى حقيقة العالم الخارجى . ولذا فان الفيزيائى يحاول أن يستعملين
بوسائل عقلية تنهد من قدرته على فهم العالم الحقيقى ، ومن أهم هذه
الوسائل الرياضيات .

ومن ثم فان ماكن بلانك يعتقد بوجود عالم يختلف عن عالم المعطيات
الحسية ، وهذا العالم هو الهدف الحقيقى الذى يسعى عالم الفيزياء
الى فهمه ، والكشف عن تركيبه الرياضى الفيزيائى ، لكن ألا يثير تمييز بلانك
بين عالم المعطيات الحسية والعالم الحقيقى مشكلات ؟ أليس هذا بمثابة
اعتقاد فى وجود عالم آخر لا يمكن ادراكه مباشرة عن طريق المعرفة
الحسية ؟

حقيقة لا يزعم بلانك أن عالمه المفترض يمكن ادراكه مباشرة ، أو استنتاج
وجوده منطقيا من شياى المعرفة الحسية المباشرة ، ولكنه يرى أن افتراض
شل هذا العالم يجعل عالم الفيزياء يعمل عقله فى محاولة ادراك
صورة العالم الحقيقية ، لأنه اذا كان عالم الفيزياء سيظل على اعتقاد نفسى
عالم الحسن فقط فانه لن يحصل هذا العالم الا على اشارات متناثرة ، لكن
تجاوز هذه الاشارات التى تأتىنا من الحسن هو الذى يفضى بنا الى معرفة
ما وراء المحسوس ، وهنا فان كل ما يفعله العالم يبدو فى الاقتراب من العالم

الحقيقي .

والدليل الذى يقدمه بلانك على هذا الاعتقاد يتصل فسي ان الفيزياء استطاعت أن تتوصل الى مسرفة أشياء كثيرة تتجاوز نطاق الواقع المحسوس مثل الجاذبية وسرعة الضوء وكثافة وشحنة الالكترونات والبروتون وغيرها من مكونات الذرة التى اكتشفها العلم وهذه الكائنات ان كانت تفسر الى شئ فانما تشير الى صورة العالم الخارجى الحقيقية . وهذا فان العالم الحقيقى كما يفهمه بلانك مختلف عن العالم الحسى القصوره لأنه يصبر عن حقيقة رياضية - فيزيائية ، لا يمكن معرفتها بالحواس أو اشتقاقها من التجربة ، وانما نتوصل اليها بصورة رياضية .

ثالثا - اينشتون والصلة بين عالم النظريات والواقع :

ويقترّب من تفسير "بلانك" هذا ، رأى العالم الفيزيائى الوباضى اينشتون الذى ميز بين العالم الواقعى المألوف لنا والذى ندركه عن طريق الحواس ، وبين عالم النظريات التى يكونها العالم من أجل فهم العالم المحسوس . وما بين هذين العالمين من علاقة هو أن النظريات ذات صلة بمعطيات الحس ولكنها ليست مستمدة منها استقراييا . فالعالم الحسى الخارجى قوامه أجسام مادية مشددة فى المكان والزمان وعلى عالم الفيزياء أن يقدم النظرية التى تمكننا من فهم هذا العالم .

وما تنصم به النظرية الفيزيائية أنها تصور لنا هذا العالم بطريقة استنتاجية ، ولكنها ليست مشتقة من التجربة بالاستقراء ، وهذا لا يضمن أن النظرية تفقد صلتها بالواقع والتجارب ، لأن الخبرة في المقام الأول ، هي بداية ونهاية معارفنا جميعها ، وما تالي فانه لا يمكن للعالم ، الجدير بهذه الصفة ، أن يقوم بتأسيس نظرية لا علاقة لها بالتجربة ، لأن هذا معناه عدم استطاعتنا معرفة شئ " عن الواقع الخارجى ، لكون القضايا فى هذه الحالة ستكشف عن خلوها من الضمون التجريبي ، ولن تنبؤتسا بشئ " عن عالم الواقع .

فكان أينشتين يؤكد أن المعرفة التجريبية وحدها لاتزودنا بفهم دقيق لعالم الواقع ، كما أن المعرفة العقلية وحدها لا تستطيع أن تزودنا بفهم الواقع والتجربة . أنه لا يد من تأزوما هو عقلى وما هو تجريبي من خلال الصياغة الرياضية الدقيقة حتى يمكن تأسيس النظرية العلمية الجيدة .

من خلال هذا المنظور يرى أينشتين أن عالم الفيزياء يسمى دائما الى تأسيس نماذج فكرية - أى نظريات - الفهم حقيقة العالم الخارجى عن طريق الرياضيات التى تشل الابداع العقلى والدقة المنشودة لفهم العالم الخارجى .

لكن هناك أمراً هاماً لا بد وأن نشير إليه فيما يتعلق بالرياضيات المستخدمة في الفيزياء . فمن المعروف أن الفيزياء تتناول ظواهر مختلفة بالدراية والبحث من طبيعة الحال فإن ليس من المتوقع أن تأتس النظريات مقاربة فيما بينها من حيث قابليتها للتجريب والبحث . فكلمة تطور العلم وازدادات تراكماته ازدادت النظريات في عقيدتها وهذه التعقيد ينصب على الصيغة الرياضية ومدى قربها أو بعدها عن الواقع المحسوس الذي جاءت لتعبر عنه . وهذا يعنى أن الصياغة الرياضية تختلف من نظرية لأخرى . ويمكن أن نوضح الأمر بمثال من الفيزياء ونظرياتها . لقد احتاجت صياغة قوانين الفلك الثلاثة من كبلر أن يستخدم رياضيات بسيطة ، على حين أن نيوتن في صياغته لنظرية الجاذبية احتاج لرياضيات أهد تعقيدا وأكثر تجريدا من تلك التي استخدمها كبلر وهو ما يتضح في استخدامه للمعادلات التفاضلية . أما أينشتاين فقد استخدم رياضيات متعددة في نظرياته ، استفاد من هندسة إقليدس والنظريات الرياضية المسائدة في عصره لبناء الأسس الرياضياتية لنظرية النسبية الخاصة ، كما استفاد من هندسة ريمان ومينكوفسكى ، في التعبير عن متصل الزمان - المكان في نظرية النسبية العامة . ولكنه حين توصل لنظرية المجال الموحد ، وجد أن الرياضيات المطلوبة بكل ابتكاراتها لا تنفى بافراض صياغة هذه النظرية من الناحية الرياضية ، فاهتم بابتكار لغة رياضية أكثر

تجريدا للتعبير عن نظريته الجديدة • وتفسير هذا أنه كلما كانت النظرية قريبة من الواقع ، كانت الرياضيات المستخدمة بسيطة وغير معقدة ، لكن الرياضيات تتعقد وتصل الى درجة عالية من التجريد كلما ابتعدنا عن عالم الواقع .

ولكن النظرية الفيزيائية التي يتقدم بها العالم الفيزيائي لوصف العالم الخارجى وتفسيره ، لا بد وأن تخضع بصورة أو أخرى للواقع ذاته . بمعنى أن العالم يقوم بإجراء عملية الاستنباط على النظرية ذاتها فيحصل على ضايا مشتقة من مقدمات النظرية ، وأهم ما تتميز به هذه القضايا أنها ما يقبل الاختبار العلمى للثبوت من صدقها أو كذبها تجريبيا ، ومعنى هذا أن النظرية سره أخرى ترتد الى الواقع الذى جاءت لتفسيره ، ولكن أمكن التوصل الى اختبارها بمد الحصول على ضايا مشتقة عن طريق الاستدلال الرياضى والخطقى • وهذا يمكن معسرة انطباق القانون أو النظرية على الواقع اذا استطاعت أن تحلل الحوادث الخارجيه وتفسرها وتتنبأ فى نفس الوقت بحوادث أخرى ستقع فى المستقبل .

على هذا النحو يمكننا أن نستنتج من استمرار علاقة النظرية بالواقع فى ضوء النظريات السابقة ما يلى :

١ - ان النظرية لا يمكن أن تكون مشتقة تماما من التجربة من طريق الاستقراء التجريبي ، لأن النظريات المتطورة تحدثنا عن كائنات لا تخضع للادراك الحسى من حيث المبدأ ، وبالتالي فاننا لا نحصل على انطباعات حسية تأتينا مباشرة من هذه الكائنات .

٢ - ومع هذا فان النظرية العلمية لا بد وأن تكشف بصورة أو بأخرى سوانحى مستوياتها العليا كنظرية أم مستوياتها الاقل كتناجى مشتقة منها ، عن صلة بالتجربة والواقع ، لأن التجربة والخبرة هى المحك الوحيد للثبوت من صلاحية البناء النظرى ككل ، وفى ضوء هذا المعيار يمكن لنا أن نقول مع "بونج" ان القوانين عززت .

٣ - ان النظريات تختلف عن بعضها من حيث المستوى ، وبالتالي فان وجود النظريات فى مستويات مختلفة يعتمد بصورة أو بأخرى على نوع الرياضيات المستخدمة .

٤ - ان افكار النظرية ترتبط مع بعضها فى صورة قضايا أو قوانين ، وكل قانون من هذه القوانين يفسر جانباً معيناً من الظواهر التى نتحدث عنها النظرية .

شروط النظرية العلمية

لقد تناول فيلسوف العلم المعاصر "كارل بوبر" في واحد من أهمّ مساهماته "لغائه" منطق الكشف العلمى "الشروط التى ينبغى أن تخضع لها النظرية العلمية فى ضوء النظر للقيزىة المعاصرة ونظرياتها المتطورة . وقد أجمل هذه الشروط فيما يلى :

١ - شرط عدم التناقض :

فالنظرية العلمية المتناسكة والمؤسّسة بحققتى نسق بديهيات محكمة نفسى اطار نسق استنهاطى دقيق لا بدوان تكون خالية من التناقض . فاذا تبين أن هناك تناقضا فى أحد أجزاء النظرية وجب استبداله بجزء آخر لا ينطسب على التناقض، بحيث تسمح النظرية للقضايا النتمية اليها فقط بأن تكون اعتقاقات لها .

٢ - شرط الاستقلال

أى أن القوانين الأساسية للنظرية ينبغى أن تكون مستقلة عن بعضها ، بحيث لا يمكن البرهنة على بعض قوانين النظرية بواسطة قوانين أخرى داخل النظرية .

٣ - شرط الكفاية :

أن تجيء القوانين النظرية الأساسية كافية ، فلا نحتاج إلى مقدمات أخرى للبرهنة على قضايا كان من الواجب أن تبرهن بواسطة البديهيات . وهذا يعنى أن تأتي بديهيات النظرية كافية لاعتقاد جميع القوانين المنبثقة من القضايا المنتمية للنظرية .

٤ - شرط الضرورية

ويعنى أن تكون البديهيات والقوانين الأساسية ضرورية ، أى لا تحصى على قضايا يمكن الاستغناء عنها . فإذا تبين للعالم أن بين قضايا النظرية قضية يمكن الاستغناء عنها ، واتضح أنها لا تؤثر في النتائج المشتقة من النظرية ، وظلت النظرية كما هى محققة للشروط السابقة ، فإن هذه القضية ينظر إليها على أنها غير ضرورية .

الصفحة

القسم الأول

بحث الاستنولوجيا

٤ الفصل الأول : المذاهب المختلفة في نظرية المعرفة
٦٣ الفصل الثاني : أصل المعرفة ومعاييرها
٨١ الفصل الثالث : الصلة بين نظرية المعرفة واللغة
٩٠ الفصل الرابع: المذاهب الانطولوجية

القسم الثاني

موضوعات من فلسفة العلوم

١٥٤	١ - مشكلة الملية
٢٣٧	٢ - القانون العلم والنظرية

